Ph.pr.
652

Ph. Gr. 652

<36611070590015

<36611070590015

Bayer. Staatsbibliothek

R

M

Das

allgemeine

oder

Natur-Recht

und die

Moral

in ihrer gegenseitigen

Abhängigkeit und Unabhängigkeit

von einander

dargestellt

von

Johann Christoph Hoffbauer,

der Rechte und Philosophie Doktor, der letztern ordentlichem Professor zu Halle und Mitgliede der Königlichen Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim.

Halle 1816,

bey Carl Friedrich Schimmelpfennig.

45 C

An

den Königlichen Preussischen Geheimen
Cabinets-Rath

Herrn

Daniel Ludewig Albrecht,

Ritter des rothen Adlerordens zweyter
Klasse, u. s. w.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Es ist ein seltenes Glück, das die Vorsehung nur Wenigen verleihen kann, in ihrer Jugend den Unterricht und die Leitung von Männern, wie eines Engel, Meierotto und Müller zu genießen; ein noch selteneres Glück, dabey den wohlwollenden Freund zu finden, den die Liebe solcher Lehrer, und die allgemeine Achtung seiner Mitzöglinge, in der berühmten Erziehungsanstalt, die jene Männer in sich vereinigte, als Muster auszeichnete. Je theurer mir das Andenken an die Jahre ist, wo jenes Glück mir zu Theil wurde, einen um so höhern Werth hat für mich und meine Dankbarkeit das gütige Andenken, das mir jener edle Freund in den

Jahren der Jugend, jetzt seit beynahe einem Menschenalter erhalten hat.

Dieser kleinen Schrift, die Ew. Hochwohlgebohrnen vor ihrer öffentlichen Erscheinung zufälliger Weise bekannt werden mußte, verdanke ich davon einen Beweis, in dem ich noch mehr, als in ihrem, für die Philosophie und gesammte Rechtswissenschaft so wichtigen Gegenstande ein Recht sehe, sie Ihnen öffentlich zur Bezeugung meiner Dankbarkeit und der wahren Verehrung zu widmen, die von äussern Verhältnissen unabhängig ist.

Vorrede.

Beyde Wissenschaften, das Naturrecht und die Moral beruhen, unabhängig von einander, jede auf einem ihr eigenthümlichen Grunde, der in der Natur des Willens liegt, wie er dem Menschen, als einem endlichen und physisch abhängigen Wesen, verliehen ist. Wie er dem Menschen u. s. w. verliehen ist, muß ich hinzusetzen, da der Wille des Allmächtigen, „der, so er spricht, so geschieht's, so er

gebeut, so steht's da", um wirksam zu seyn, keiner eigentlichen Rechte *) bedarf; so wie wir, die wir ganz in seiner Hand stehen, ohne gegen ihn eigentliche Rechte zu haben, von seiner heiligen Güte, nur was zu unserm Heile gereicht, erwarten dürfen. — Bey der angegebenen Unabhängigkeit des Naturrechts von der Moral, und dieser von jenem, hängen doch beyde Wissenschaften, wenn von ihren eigenthümlichen Lehren gewisse Anwendungen gemacht werden sollen, dergestalt von einander ab, daß jede von der andern gewisse Begriffe und Grundsätze zu entlehnen genöthigt ist; das Naturrecht von der Moral, und noch mehr diese von jenem.

Dieses zu zeigen, war der Zweck der Schrift, die hier mit einigen durch sie ver=

*) S. 61. u. f.

anlaßten Zusätzen erscheint. Mein Thema führte mich, wie natürlich, zur Erörterung mehrerer naturrechtlicher und moralischer Fragen, in welche ich mich, theils zur Erläuterung, theils zum Beweise einiger meiner Behauptungen, einlassen mußte. Aus diesem Grunde kann diese Schrift, ihrer Selbstständigkeit unbeschadet, auch als ein Nachtrag zu meinen „Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts" betrachtet werden.

Die Veranlassung zu dieser Schrift war eine Preisfrage der, in dem mittlern und südlichen Europa weniger bekannten, als um die Wissenschaften verdienten, Königlichen Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim, über das wissenschaftliche Verhältniß des Natur-, oder, wie schon Pufendorf es nannte, allgemeinen Rechts, zur

Moral *), deren, in Ansehung dieser Schrift geäusserten Wünsche mich ferner zu den, S. 109. folgenden, Zusätzen veranlaßten; so wie die folgenden Abhandlungen größtentheils deßhalb der Schrift bey ihrer gegenwärtigen Erscheinung beygefügt sind, weil ich einige Behauptungen in derselben glaubte weiter verfolgen, oder näher erläutern zu müssen, und auch zu diesem Behufe mir keine wesentliche Veränderungen in der Schrift selbst, schon ihrer Veranlassung wegen, erlauben durfte.

Müßte ich nicht voraussetzen, daß meine Schrift, wenigstens ihres Gegenstandes wegen, vor Andern den Freund der Philosophie interessiren werde; so würde ich die lange Diatribe über einen logischen Lehrsatz, auf

*) S. S. 109.

welche ich in der letzten Abhandlung durch das Nothrecht geführt wurde, zu entschuldigen haben, wenn dieser Lehrsatz auch nicht Logiker, wie Wolf, den man zu wenig ehren würde, wenn man ihn berühmt nennen wollte, und den, als Logiker größeren Lambert in Verlegenheit gesetzt hätte, weil er mit der Eintheilung der Beweise in ostensive, oder direkte und apagogische; und erstern auch mit einem Lehrsatze seine Ontologie nicht gut zu vereinigen schien. Da auf diesem Lehrsatze, der von Wolf, auf Tacquet's, eines berühmten Geometers des siebenzehntes Jahrhunderts, Veranlassung, in der Behauptung, „ein Satz sey wahr, wenn er aus seinem Gegentheil direkt hergeleitet werden kann, und sein Gegentheil alsdann falsch", nur zu allgemein, und ohne die nöthige Einschränkung

aufgestellte Satz, wenn man ihn unter dieser Einschränkung nimmt, die in ihrem Grunde richtigere Entscheidung, einer von dem Africanus aufgeworfenen und in den Pandekten (Libr. XXXV. Tit. II. Leg. 88) enthaltnen Rechtsfrage, als er sie selbst giebt, beruhet; so ist diese logische Kleinigkeit vielleicht auch für den Juristen nicht ganz unbedeutend.

Halle, den 1. May 1816.

Inhalt.

Einleitung. . . . . . . S. 1
Der Begriff des Naturrechts ist eher da als die Wissenschaft. 1
Cicero de legibus. Römische Juristen. . . 2
Oldendorp. 2
Grotius, Thomasius, Gundling, Gerhard und Pufendorf. 3-5
Vergleichung dieser Naturrechtslehrer unter einander, und Eintheilung derselben in zwey Klassen. . 6
Eine dritte Klasse von Naturrechtslehrern. . 7
Vergleichung dieser dritten Klasse mit den vorhergehenden. 9
Uebereinstimmung der dritten Klasse mit den beyden vorhergehenden, und ihre Abweichung von denselben. . 12
Die ersten haben im Naturrecht ein jus universale. . 13
Anscheinender Grund, mit Pufendorf und Wolf alle Pflichten im Naturrechte abzuhandeln. . . 15
Die frühern Schriftsteller, die dieses nicht thaten, betrachteten das Naturrecht als eine Wissenschaft, die Rechte bestimmen soll. 16
Wichtigkeit der Preisfrage der Königlichen Societät der Wissenschaften, betreffend das Verhältniß des Naturrechts zur Moral. 9
Eintheilung der Abhandlung. . . . 11

Erster Abschnitt.

Ueber das Wesen und den Grund der Pflicht. 12
Sittliche Gesetze und Pflichten. . . . 12

Unterschied jener von andern Handlungsregeln. . S. 13
Grund der Gültigkeit der letztern. . . . 14
Und der Vergleichung derselben, letztern mit dem erstern. 14
Konsequenz im Handeln hebt noch nicht allen Widerspruch im Handeln auf. 15
Vergleichung der Konsequenz im Denken mit der Consequenz im Handeln. 15
Klugheit und Sittlichkeit. . . . 16
Sittliche Klugheit. 16
Sittlichkeit in der Beabsichtigung von Zwecken und der Anwendung der Mittel zu ihnen. — Erläuterung durch Beyspiele. 19
Grund aller Verpflichtung. . . . 21
Alle Pflichten entspringen aus Zwecken. . . 23
Anhang zum ersten Abschnitt. . 24
Ueber das Verhältniß der moralischen zu unsern übrigen Zwecken. 24
Moralische Zwecke. 24
Höhere und niedere Zwecke; und Zwecke, die einander vorgehen und nachstehen. . . . 24
Sittliche Handlungsweise und ihre Materie. . 26
Andere als sittliche Zwecke entspringen aus der Sinnlichkeit. 26
Verhältniß der Anreitzungen der Sinnlichkeit zu den Forderungen der Pflicht. 61
In wiefern es sittlich gleichgültige Handlungen gebe. 27
Collision der Pflichten. 28
Zwey leicht zu entscheidende Fälle. . . 29
Ein schwieriger Fall. 31
Folgerung hieraus. 33
Zweyter Abschnitt.
Ueber das Wesen und den Grund des Rechts. 34
In welchem Sinne hier von dem Recht die Rede ist. 34
Recht im Gegensatze der Pflicht. . . . 79
Unabhängigkeit; Freyheit der Willkühr, die es gewährt; und Abhängigkeit Anderer von einem Berechtigten. 35

Eine andere Verschiedenheit zwischen Recht und Pflicht. S. 35
Rechtsverbindlichkeit und persönliches Recht. . 36
Definition von einem Rechte. . . . 37
Realität dieses Begriffs. . . . 39
Und des Begriffs der Pflicht. . . . 39
Auf wie vielfache Art die Realität des einen dieser Begriffe in dem andern gegründet seyn kann. . . 40
Warum der Mensch Rechte in Anspruch zu nehmen genöthigt ist. 42
Unterschied zwischen dem Willen und der Willkühr. 42
Wie daraus, daß der Mensch Recht in Anspruch nimmt, allein genommen, noch nicht folgt, daß er Recht habe; dieses aber daraus in Verbindung mit andern Wahrheiten folgt. 43
Rechtsgesetze, und Gesetze überhaupt im weitern Sinne. 44
Worin das höchste Rechtsgesetz eigenthümlicher Weise gegründet ist. 45
Wie ein Rechtsgesetz die Willkühr eines jeden beschränkt, und jedem eine Freiheit der Willkühr gewährt und jene Beschränkung von jedem gewollt werden kann. . 47
Folge hieraus für den Ausdruck eines Rechtsgesetzes. 48
Erläuterung durch Beyspiele von den Verträgen. . 49
Unterschied der Rechts-Gesetze und der sittlichen Gesetze von andern. 51
Wie der gemeine Menschenverstand über Rechts-Gesetze, und wie über sittliche urtheilt. . . . 51
Drey Fälle, die hier möglich sind. . . 54
Rechte hat der Mensch nur im Verhältniß zu seinen Mitmenschen, in so fern sie sich gegenseitig beschränken und neben einander bestehen können. . . 55

Anhang zum zweyten Abschnitte.

Ueber das so genannte Nothrecht und das Recht des Stärkern. 127
Erlaubniß im so genannten Nothrecht, ohne eigentliches Recht. 58

Nothrecht, als Recht, ist ein Unding, obgleich sonst Etwas des Namens existirt. . . . S. 58
Warum es zum Widerspruch führt, wenn man ein Nothrecht ein eigentliches Recht nennt. . . 59
Und zum Widerspruche, wenn man eine Pflicht annimmt, im Nothfalle sich dem Andern aufzuopfern. . 60
Eigentlicher Begriff dessen, was man das Nothrecht nennt. 61
Recht des Stärkern. 61
Warum Gott keine Rechte gegen den Menschen, und dem Menschen keine Rechte gegen die Thiere zustehen; oder Aehnlichkeit des Rechts des Stärkern mit dem Nothrecht. 62
Vereinbarung solcher Behauptungen mit der Heiligkeit Gottes. 138
Das Recht des Stärkern, als ein Recht, das sich auf bloße Ueberlegenheit gründet, ist im Verhältniß des Menschen zum Menschen ein Unding. . . . 64
Und warum selbst der Stärkere es nicht mit Verstande in Anspruch nehmen kann. . . . 65
Bestätigung durch die Erfahrung. . . . 65

Dritter Abschnitt.

Unabhängigkeit der Rechtslehre von der Moral und dieser von jenen in ihren eigenthümlichen Gründen. . . . 66
Nähere Bestimmung des behaupteten Satzes; Sachgründe, bloße Erkenntnißgründe, und Erkenntnißgründe überhaupt. 67
Eigenthümlicher Sachgrund der Rechte. . . 68
Wie aus Rechten Pflichten folgen, ohne daß diese in ihnen ihren Realgrund haben. . . . 69
Eigenthümlicher Sachgrund der Pflichten. . . 69
Unabhängigkeit beyder von einander. . . 70
Wie beyde gleichwohl in einem dritten höhern Grade gegründet seyn und von einander die Erkenntnißgründe seyn können. 71
Verschiedenheit, wie der Wille Rechte und wie er Pflichten begründet. 72

Wie das Naturrecht am Zweckmäßigsten von der Moral geschieden werde. . . . . . S. 73
Folgen hieraus für die Eintheilung der praktischen Philosophie. 74

Vierter Abschnitt.

Verhältniß des Rechts zur Pflicht und der allgemeinen Rechtslehre zur Moral. . 75
Behandlung des Naturrechts, als einer Rechtswissenschaft, von denen, die es als die Wissenschaft von Zwangspflichten erklärten, ob sie sie gleich nicht so behandelten. 76
Daß die Rechtslehre jene Pflichten nur nach ihrer äußern Erfüllung, und diese als einen Gegenstand eines Rechts betrachte. 77
Warum der Bewegungsgrund, aus welchem eine solche Pflicht erfüllt wird, in der Rechtslehre nicht in Betrachtung kommt. — Das Naturrecht läßt sich nicht durch die Wissenschaft der Rechtspflichten, die Moral nicht durch die Wissenschaft der ethischen Pflichten definiren; und Falschheit der Eintheilung der Pflichten in ethische und Rechtspflichten. 78
Prüfung der Kantischen Behauptung, daß die Ethik nicht die Gesetzgebung der Rechtspflichten enthalte, und was wohl zu dieser Behauptung Veranlassung gegeben haben mag. 80
Daß die Moral Lehnsätze von der Rechtslehre zu entlehnen habe. 81
Gründung des Naturrechts auf die Ethik von einigen neuern Naturrechtslehrern. 78
Unabhängig von allen Rechtsgesetzen läßt sich kein Princip von Zwangsverbendlichkelten aufstellen. . 83
Wie die Sätze, daß ich Niemanden als ein bloßes Mittel meiner Zwecke behandeln, und zu den Zwecken Anderer Anderer mitwirken soll, als Pflichtgesetze zu beschränken sind. 84
Zur Unterscheidung der Zwangs- und Gewissenspflicht müssen erst die Gränzen des Rechtlichen uud Widerrechtlichen bestimmt seyn. 87

Genauere Unterscheidung zwischen vollkommenen Pflichten gegen Andere und Zwangspflichten. . . S. 87
Nothwendigkeit einer genauern Unterscheidung des Rechtlichen und Widerrechtlichen zum Behuf der Moral, besonders in Rücksicht der Liebespflichten und in zwiefacher Rücksicht. 90
Bloß scheinbarer Widerspruch, daß Etwas rechtlich erlaubt und doch sittlich unerlaubt seyn könne. . . 92
Summum jus snmma injuria. . . . 99
Wie weit die Moral es mit Fragen zu thun hat, welche Rechte betreffen. 92
Wie das Naturrecht es mit Fragen zu thun hat, die sich auf Pflichten beziehen die nicht erst im Rechte gegründet sind. 93
Schlußbemerkung. 94
Anmerkungen. . . . . 95=106

Anhang einiger Abhandlungen und Zusätze.

I. Zusätze, veranlaßt durch die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim.
Preisfrage, durch welche die vorhergehende Schrift veranlaßt ist. 109
Warum der Verf. sich bey der Beantwortung derselben an die Geschichte des Naturrechts gehalten. . . 111
Umriß der Auflösung derselben. . . 111
Schwierigkeiten, die hier leicht Verwirrung veranlassen. 115=124
Klassen von Lehrern des Naturrechts in der neuern Zeit. 124
Kant. 124
Arten, wie die Rechtsfreyheit von jenen bestimmt werden kann, und worden ist. . . . 127
Rechts=Moral. 129
Warum die Frage über die Unabhängigkeit des Naturrechts von der Moral praktisch wichtig ist. . . 130
Insbesondere in Hinsicht auf die Uebung der Pflichten gegen Andere. 131
Und für den Volks=Unterricht. . . . 136

Für den Staat und die Kirche, zur richtigen Bestimmung der Gewissensfreyheit. . . . . . S. 139
Recht des irrenden Gewissens, in Ansehung äußerer und innerer Handlungen. 140

II. Ueber den Begriff eines Gesetzes im allgemeinsten Sinne. 143
Regel, in zwiefacher Bedeutung des Worts. . 144
Objektive und subjektive Regel, und daß erste nur im Verstande existire. 145
Gesetz im weitesten Sinne. . . . 164
Wie der Begriff desselben anwendbar auf die Gesetze ist, die von dem Willen eines Gesetzgebers ausgehen. 147
Und wie er von diesen abstrahirt ist. . . 148

III. Ueber gewisse Hypothesen bey Naturrechtslehrern. 150
Worin diese Hypothesen bestanden. . . 150
Ihre Unstatthaftigkeit, und Unterscheidung zwischen Erklärungs- und Erfindungshypothesen. . . 151
Wie sie gleichwohl auf Wahrheit, die nur nicht bestimmt aufgefaßt war, hinweisen. . . . 153
Warum die Präscription erst positiven Rechtes seyn kann. 154
Schlußbemerkung. 154

IV. Noch ein Wort über den Begriff des Nothrechts, nebst einer beyläufigen Erörterung eines hier erläuternden Punkts der Logik. 155
In wiefern das Nothrecht ein Unding ist, und in wiefern nicht. 155
Scheinbar logisch unmögliche Folgerung. . 156
Erläutert durch ein anderweitiges Beyspiel, und Auflösung dieses Scheins. 158
Zu große Allgemeinheit eines behaupteten logischen Lehrsatzes. 160
Unter welcher Bedingung aus jeden von zwey wiedersprechenden Sätzen der andere gefolgert werden kann; nebst ei-

Erläuterung dieses Satzes durch einen Rechtsfall aus den Pandekten. . . . . . S. 161 – 163
Wo aus einem Satze sein Gegentheil, aus diesem aber nicht der erste Satz gefolgert werden kann. . . 164
Und wie jenes und dieses möglich ist. . . 166
Wie weit der logische Lehrsatz, daß aus einem Satze sein Gegentheil nicht gefolgert werden könne, wahr ist. 168
Ob diese logischen Spitzfindigkeiten praktisch unwichtig sind. 174

Verbesserungen.

S. 47 Z. 9, statt: ungereim ist nngereimt zu lesen.

S. 129 Z. 11, statt: Neuen ist Neuern zu lesen.

S. 130 Z. 8 v. u. in der Note statt: 156 ist zu lesen 150.

Einleitung.

Es ist in der That auffallend, daß man schon anderthalb tausend Jahr den Begriff des Naturrechts, mit einer Bestimmtheit, die wenig zu wůnschen ůbrig läßt, aufgefaßt hatte, ehe man es versuchte, diese Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange, und abgesondert von andern verwandten Wissenschaften, abzuhandeln. Denn es ist bekannt, daß schon die ältesten Rechtsgelehrten, aus deren Schriften die Pandekten zusammengetragen sind, das Naturrecht, oder, wie sie es gewöhnlich nannten, das Völkerrecht, als ein Recht beschrieben, das die natůrliche, d. i. die sich selbst ůberlassene Vernunft unter allen Menschen gesetzlich festgesetzt habe *). Schon beynahe zwey Jahrhunderte vorher redete Cicero von diesem Völkerrechte, wenn er es gleich nicht so bestimmt beschrieb **). So bekannt dieses ist, so be-

*) S. Anmerkung A.

**) S. Anmerkung B.

kannt ist es auch, daß erst gegen die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts der erste Versuch, der das Naturrecht als eine eigene Wissenschaft darstellen sollte, erschien; oder man müßte annehmen, daß schon vor Oldendorp *), dem Verfasser desselben, Cicero in seinem, jetzt nur in Fragmenten noch vorhandenen Werke de Legibus dasselbe beabsichtigt habe. Allein man irrt wohl nicht, wenn man in diesem Werke mehr eine politische, ins besondere der Theorie der Gesetzgebung gewidmete, als eine naturrechtliche Schrift findet.

Es war um so natürlicher, daß Oldendorp's Versuche bald andere folgten, da die Theologen und Juristen in dem Naturrechte ein göttliches Recht (jus divinum), und die letzten insbesondere noch eine Wissenschaft zu finden glaubten **), durch deren Hülfe die Kenntniß der positiven Gesetze mehr geordnet und ins Licht gesetzt werden könnte ***). Allein erst nach beynahe einem Jahrhunderte erschien ein Werk, das jene frühern Versuche zu sehr in Schatten stellte, als daß es sie nicht der Vergessenheit hätte nahe bringen sollen. Denn die Namen eines Henning, Winkler, und Matthias Stephani, haben sich kaum in den Schriften über die Literaturgeschichte des Naturrechts erhalten, seitdem Grotius mit seinem berühmten Werke

*) S. Anmerkung C.

**) S. Anmerkung D.

***) S. Anmerkung E.

über das Recht des Krieges und Friedens, und bald nachher Pufendorf mit seinen Werken über das Naturrecht aufgetreten sind.

Diese beyden Männer behandelten das Naturrecht in verschiedenem Umfange; Grotius schränkte sich auf das strenge Recht ein, Pufendorf verbreitete sich aber über das Recht und die Pflichten. Die folgenden Bearbeiter des Naturrechts waren hier, eben so wie ihre beyden großen Vorgänger, getheilt. Denn nachdem schon Christian Thomasius die strengen, oder Rechts-Pflichten von den übrigen getrennt; Gundling und Ephraim Gerhard das Naturrecht ausdrücklich auf eigentliche Rechte und denselben entsprechende Zwangsverbindlichkeiten eingeschränkt hatten *), handelte Wolf in demselben das ganze System von Rechten und Pflichten ab. Hierüber verwundert man sich um so natürlicher, da Wolf der erste war, der das Naturrecht und die Ethik neben einander stellte, und beyde in besondern Werken abhandelte. Denn was sollte der Moral übrig bleiben, wenn schon die ganze Lehre von den Pflichten in das Naturrecht gezogen war? Wolf wies daher, wenigstens späterhin **), der Moral das Geschäft an, uns von den Hindernissen, die der Erfüllung unserer Pflichten entgegenstehen und den Mitteln, sie zu besiegen, zu unterrichten. Genau genommen mögte dieses doch nur ein Theil der

*) S. Anmerkung F.

**) S. gleichfalls Anmerkung F.

Pflichtenlehre seyn, oder doch auf denselben führen. Denn, wenn die Erfüllung der Pflichten bey dem Menschen Hindernissen unterworfen ist; so liegt ihm unstreitig die Pflicht ob, diesen Hindernissen entgegen zu arbeiten, und die Mittel, die ihm hierzu behülflich seyn können, anzuwenden; also auch, sich mit ihnen, so wie mit jenen Hindernissen, gegen welche sie aufgeboten werden sollen, bekannt zu machen. Wenn gleich der größere Theil der Philosophen, unter welchen sich der scharfsinnige J. H. Köhler und Wolfs vielleicht größter Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten befinden, das Naturrecht in dem engern Umfange, in den es bereits von Gundling und Gerhard eingeschränkt war, behandelten; so folgten doch andere, und nicht unberühmte, Männer Wolfen, in dem Umfange, den sie dem Naturrechte gaben. Es war ihnen die Lehre von den Rechten und den Pflichten überhaupt, mit Ausnahme der ascetischen Pflichten, wenn man anders unter diesem Namen die Pflichten verstehen will, die dem Menschen nur aus dem Grunde obliegen, weil die Erfüllung seiner Pflichten überhaupt Hindernissen unterworfen ist. Am auffallendsten muß es allerdings seyn, daß unter den Naturrechtslehrern, die ihrer Wissenschaft diesen weiten Umfang geben, sich zwey Männer befanden, die sie eigentlich als Grundlage des positiven Rechts abhandelten. Der eine war der als Lehrer des positiven Rechts berühmte Nettelbladt, übrigens ein warmer Anhänger des Philo-

sophen Wolf; der andere, der als Philosoph eben so berühmte Darjes, der übrigens frey genug dachte, sich von Wolf mitunter zu entfernen.

Bis jetzt haben wir zwey Gattungen von Naturrechtslehrer kennen lernen: die eine schränkte das Naturrecht nur auf eigentliche Rechtsfragen (Quaestiones juris) ein; die andere dehnte dasselbe auch auf alles, was Pflicht heißen mag, aus, wenigstens mit der oben bemerkten Ausnahme. Zu diesen kommt in den neuesten Zeiten, wenigstens in Deutschland, noch eine dritte Klasse, welche dem Naturrecht ein ganz anderes Problem anwiesen. Das Allgemeine, worin die Theorien dieser letztern Naturrechtslehrer übereinkommen, mögte folgendes seyn: „Alle Rechte auf bestimmte Gegenstände entstehen nur durch Uebereinkunft, und gelten nur unter denjenigen Menschen, unter welchen diese Uebereinkunft getroffen ist, so daß der Mensch, der ohne eine solche Uebereinkunft mit andern getroffen zu haben, lebte, ohne Rechte seyn würde.“ Diese Naturrechtslehrer behaupten, daß das Rechtsverhältniß eines Menschen zu andern nur erst durch die bürgerliche Gesellschaft vollständig bestimmt werden könne, und behaupten daher auch eine Rechtsverbindlichkeit, in den Staat zu treten. Die Fragen, welche von den andern Naturrechtslehrern über das Eigenthum, die Verträge u. s. w. aufgeworfen werden, können bey ihnen nicht vorkommen, obgleich die Gegenstände derselben ihre Untersuchung auf eine andere Art be-

schäftigen. Denn, da nach diesen Naturrechtslehrern alle Rechte auf bestimmte Gegenstände sich nur aus einer Uebereinkunft herschreiben; so kann die Frage bey ihnen nur seyn, was die Gesetzgebung in Ansehung jener Gegenstände, und wie sie es bestimmen sollte. Das Naturrecht dieser Philosophen ist nichts anders, als eine Theorie der bürgerlichen Rechtsgesetzgebung, so weit diese auf Rechtsgrundsätzen beruhet.

Es kann hier der Ort nicht seyn, diese Theorien zu prüfen; nur ihr Verhältniß zu den andern kann ich aus einem bald anzugebenden Grunde nicht mit Stillschweigen übergehen.

Vergleichen wir zuvörderst die beyden ersten Klassen von Naturrechtslehrern unter einander: so zeigt sich, daß beyde darin übereinstimmen, es gebe von aller menschlichen Gesetzgebung unabhängig Rechte auf bestimmte Gegenstände; hingegen darin von einander abweichen, daß die einen die Lehre von diesen Rechten mit der Lehre von den Pflichten überhaupt in ein Ganzes zusammenziehen, die andern hingegen wenigstens einen Theil der Pflichtenlehre von der Rechtslehre absondern. Vergleichen wir die letzte Klasse der Naturrechtslehrer mit jenen beyden ersten; so finden wir zwischen beyden Theilen einmal einen Widerstreit, und dann auch eine Uebereinstimmung. Denn die Naturrechtslehrer der dritten Klasse, weichen darin von den Naturrechtslehrern der ersten und zweyten Klasse ab, daß sie Rechte

auf bestimmte Gegenstände vor aller Uebereinkunft und allen Gesetzen, welche durch diese ihre Gültigkeit haben, leugnen, diese hingegen solche Rechte behaupten. Indem jene in dem Naturrechte eine Theorie der positiven Gesetzgebung sehen, widersprechen ihnen diese darin nicht, daß die positive Gesetzgebung durch Grundsätze des Naturrechts geleitet werden solle, schränken aber das Naturrecht nicht hierauf ein, sondern lassen dasselbe auch noch in jedem Staat für alle Fälle gelten, über welche seine Gesetzgebung noch nichts entschieden hat, kurz: sie betrachten das Naturrecht als ein allgemeines Recht, wie es treffend in der Aufgabe der erlauchten Societät, durch welche dieser Versuch veranlaßt ist, genannt wird.

Ich würde mir selbst bey meinen bisherigen Betrachtungen jene Aufgabe aus dem Gesichte verloren zu haben scheinen, wenn ich mich nicht deshalb auf sie einlassen zu müssen geglaubt hätte, um die Aufgabe der erlauchten Gesellschaft mit der gehörigen Bestimmtheit aufzufassen. Daher erlaube ich es mir, auf die beyden ersten Klassen der Bearbeiter des Naturrechts zurückzugehen.

Pufendorf, Wolf und alle andere Naturrechtslehrer, welche ihre Wissenschaft auf alle Pflichten ausdehnen, scheinen darin wissenschaftlicher zu verfahren, als diejenigen, die demselben einen engern Umfang anwiesen, und dasselbe nur auf Rechte und auf Pflichten einer gewissen Art einschränkten.

Denn warum sollten die übrigen Pflichten nicht mit jenen in einer Wissenschaft zusammen abgehandelt werden? Man glaubt sich noch mehr zu dieser Frage berechtigt, wenn die Schriftsteller, welche das Naturrecht nicht auf alle Pflichten ausdehnen, dasselbe als die Wissenschaft der Zwangspflichten, der äussern, oder der Rechtspflichten, kurz als eine Wissenschaft von Pflichten erklären, und die Moral nur dadurch von dem Naturrechte unterscheiden, daß sie derselben eine andere Art von Pflichten, nämlich diejenigen anweisen, deren Erfüllung gar nicht erzwungen werden darf, sondern lediglich dem Gewissen desjenigen, dem sie obliegen, zu überlassen ist.

Pflicht nämlich, sollte man denken, sey doch Pflicht, und jene beyden Arten von Pflichten müssen doch auf einem gemeinschaftlichen Grunde beruhen, der nur hier eine Gewissens-, dort eine Zwangs-Pflicht bestimmt, je nachdem die Fälle verschieden sind, auf welche er seine Anwendung findet.

Allein so wahr dieses ist, so wenig scheint es gegen jene Absonderung des Naturrechts von der Moral zu beweisen. Denn die Naturrechtslehrer, welche auf die obige Art ihre Wissenschaft von der Moral unterscheiden wollten, bezeichneten die Grenzen beyder Wissenschaften, nicht so genau, als sie dieselben in der Abhandlung des Naturrechts beobachteten. Denn in ihren Schriften über das Naturrecht ist fast nirgends die Rede von Pflichten, fast immer von Rechten. Denn auch da, wo bey den-

selben von einer Pflicht die Rede ist, wird man immer eine solche Pflicht finden, die von Seiten eines Andern ein Recht voraussetzt, so daß statt jener Pflicht auch dieses Recht hätte angegeben werden können, indem beyde gegenseitig aus einander folgen.

Diesemnach scheint es, daß dieser Schriftsteller Naturrecht eine Wissenschaft von Rechten sey, und von den Pflichten nur in sofern handele, als sie in Rechten gegründet sind; ihre Moral hingegen die Pflichten zum Gegenstande habe, in sofern sie unabhängig von Rechten Statt finden. Gesetzt, diese Absonderung beyder Wissenschaften wäre so logisch-zweckmäßig getroffen; so könnte es doch immer seyn, daß alles Recht seinen Grund zuletzt in Pflichten hätte, obgleich aus jedem Rechte wiederum Pflichten folgen, die in jenen ersten Pflichen eben deshalb mittelbar gegründet wären. Es wäre aber auch möglich, daß die Rechte einen von den Pflichten unabhängigen Grund hätten, aus welchem, eben deshalb, weil ich Pflichten überhaupt habe, gerade diese bestimmten Pflichten für mich folgen.

Aus diesem Grunde ist unstreitig die von der erlauchten Königl. Gesellschaft der Wissenschaften aufgegebene Preisfrage:

> Giebt es ein von der Moral verschiedenes, auf Grundsätzen, die von der Moral unabhängig und ihm eigenthümlich sind, beruhendes allgemeines Recht?

so wohl für die Moral als das Naturrecht zu wichtig, als daß sie sich nicht den angelegentlichsten Forschungen der Gelehrten empfehlen sollte; gesetzt auch, daß nicht die gegenwärtige Lage der Wissenschaft, welche jene Aufgabe zunächst betrifft, ihr ein neues Interesse gäbe.

Giebt es ein allgemeines, vor aller positiven Gesetzgebung gültiges, und von derselben unabhängiges Recht, wie dieses in dem Folgenden wird bewiesen werden: so ist dasselbe entweder von der Moral unabhängig, so daß dasselbe nicht auf Gründen, die der Moral eigenthümlich angehören, beruhet; oder wir können es nur aus Gründen, die der Moral eigenthümlich angehören, herleiten. In dem ersten Falle könnte es selbst seyn, daß die Moral von jenem allgemeinen Rechte abhängig wäre, so daß sie ihre Behauptungen nur auf Lehren, die demselben eigenthümlich sind, gründen konnte; es wäre aber auch möglich, daß beyde auf einem dritten gemeinschaftlichen Grunde beruheten, oder sonst von einander unabhängig wären.

Zur Erörterung der aufgegebenen Preisfrage, habe ich in dem ersten Abschnitte des folgenden Versuchs das Wesen und den Grund der Pflicht; in dem zweyten eben so den Grund und das Wesen des Rechts untersucht; und in dem dritten hieraus die Beantwortung der aufgegebenen Preisfrage gefolgert.

In dem vierten Abschnitte komme ich auf den Punkt zurück, von welchem ich in meinen bisherigen Betrachtungen ausgegangen bin. Denn ich suche in demselben die Grenzen zwischen der Rechts- und Pflichtenlehre, und das Verhältniß beyder zu bestimmen. Dort glaube ich auch dargethan zu haben, daß ich die Preisfrage in dem Sinne der berühmten Societät der Wissenschaften aufgefaßt habe.

Erster Abschnitt.

Ueber das Wesen und den Grund der Pflicht.

Ich muß mir die Freyheit nehmen, auf das Wesen und den Grund der Pflicht zurückzugehen, wenn auch nur, um nicht stillschweigend etwas vorauszusetzen, was mir nicht eingeräumt werden mögte.

Erklären wir die Pflicht durch die Nothwendigkeit, um eines sittlichen Gesetzes willen auf eine gewisse Art zu handeln; so kommt es darauf an, was wir uns unter einem sittlichen Gesetze zu denken haben. Es kann auf einen Augenblick befremden, daß ich auf diesen Punkt, den man als bekannt vorauszusetzen geneigt ist, mich einlasse; und doch darf ich mich dessen nicht überheben.

Alle Pflichten gehen nur auf freye, d. h. solche Handlungen, zu welchen wir uns selbstthätig durch die Vorstellung eines beabsichtigten Zwecks bestimmen. Alle sittliche Gesetze gebieten uns, diese entweder zu thun oder zu unterlassen. Um mich kürzer ausdrücken zu können, betrachte ich alle sittliche Gesetze als Gebote. Denn ein Gesetz, das mir etwas zu thun verbietet, gebietet mir eben deshalb, dasselbe zu unterlassen. Diese Bemerkung läßt sich auf alle

andere Regeln oder Vorschriften für unsere Handlungen anwenden; wir können sie insgesammt als Gebote betrachten. Denn z. B. eine Kunstregel, die auf eine gewisse Art zu verfahren verböte, würde die Unterlassung eines Verfahrens gebieten.

Vergleichen wir die sittlichen Gesetze mit andern Vorschriften für unsere Handlungen, an welche uns nicht etwa der Wille eines Andern bindet; so bemerken wir bald, daß die Gebote, welche in den letztern liegen, für uns nur deshalb gelten, weil wir einmal diesen oder jenen Zweck aus freyer Wahl beabsichtigen; die sittlichen Gesetze hingegen für den einen Menschen so gut, als für den andern, ohne Rücksicht auf die Zwecke, auf welche er sein Absehen gerichtet haben mag, gelten. Wer sich mit der Ausrichtung eines Geschäfts oder der Ausübung einer Kunst nicht befaßt, den gehen die Regeln, welche für jene oder diese gelten, nichts an; allein die Pflicht mich der Lüge oder des Betrugs zu enthalten, hört für mich nicht auf, wenn auch eine Lüge oder ein Betrug mich unfehlbar zu meinem Zwecke führen würde.

Gleichwohl gelten die sittlichen Gesetze, so gut als jene Handlungsregeln, für uns nur, weil wir in dem Willen ein Vermögen haben, uns nach Begriffen von Mittel und Zweck zu Handlungen zu bestimmen. Ich verweile einen Augenblick bey den Handlungsregeln, welche wir nicht als sittliche Gesetze betrachten, weil die nähere Betrachtung derselben uns

vielleicht auf den Grund der Gültigkeit der sittlichen Gesetze hinweiset.

Jene Handlungsregeln ist derjenige, den sie angehen, anzuerkennen genöthigt, weil die Befolgung derselben eine nothwendige Bedingung zur vollkommensten Erreichung des einmal von ihm beabsichtigten Zwecks ist. Der Wille des Menschen, der jenen Zweck wollte, ohne sich an diese Regeln zu binden, würde mit sich selbst im Widerspruche seyn; und einen Widerspruch fliehet der Wille, der nichts anders ist, als das Begehrungsvermögen selbst, in sofern es durch die Vernunft bestimmt wird, oder das Vermögen, etwas nach Begriffen von Mittel und Zweck zu begehren. Denn die Begriffe von Mittel und Zweck würde der Verstand nicht bilden können, wenn wir nicht durch die Vernunft den Begriff der Nothwendigkeit hätten. Daß aber etwas nur in sofern nothwendig sey, als sein Gegentheil einen Widerspruch mit sich führen würde, bedarf hier kaum einer Bemerkung.

Bey allen Handlungsregeln, von welchen hier noch die Rede ist — ich meine diejenigen, welche etwas nur in Rücksicht auf einen einmal beabsichtigten Zweck gebieten — kommt es einmal nicht auf die Beschaffenheit jenes Zweckes, und dann auch nicht auf die anderweitige Beschaffenheit der Handlungen an, welche sie zum Behufe desselben fordern. Passen diese nur zu jenem Zwecke; so ist die Regel wahr, und derjenige der sie, weil er jenen Zweck einmal beabsichtigt, befolgt, handelt, wenigstens in

sofern, konsequent; allein deshalb noch nicht ohne allen Widerspruch mit sich selbst. Denn es wäre möglich, daß schon in der Beabsichtigung jenes Zwecks ein Widerspruch des Willens mit sich selbst läge, zu welchem noch ein neuer Widerspruch kommen würde, wenn man bey demselben nicht auch die Handlungen wollte, ohne welche er nicht zu erreichen stände.

Mit der Konsequenz im Handeln ist es, wie ich hier beyläufig bemerken muß, wie mit der Konsequenz im Denken. Wer nichts Widersprechendes denken will, muß konsequent seyn, d. h. er darf die Folgen seiner einmal angenommenen Voraussetzungen nicht leugnen, weil er eben dadurch sich in einen Widerspruch verwickeln würde. Allein die bloße Konsequenz im Denken sichert noch nicht vor allem Irrthume, oder was dasselbe sagt, vor allem Widerspruche in unsern Gedanken, da ein Widerspruch, der in den Voraussetzungen, von welchen sie ausgehen, befindlich wäre, dadurch nicht entfernt würde, ob er gleich dadurch offenbar werden kann. *) Die Konseqnenz im Denken sichert uns also nur vor Widersprüchen zwischen einer angenommenen Voraussetzung und anderweitigen Behauptungen, deren Gegentheil aus jenen Voraussetzungen folgt; nicht vor Widersprüchen, die in angenommenen Voraussetzungen an sich liegen mögen. Eben deshalb kann Konsequenz selbst mit dem Wahnsinn bestehen, obgleich Wahnsinn nicht ohne Irrthum seyn kann.

*) S. Anmerkung G.

Eben so ist es mit der Konsequenz im Handeln. Wer einem einmal von ihm beabsichtigten Zwecke konsequent handelt, entgeht dadurch zwar jedem Widerspruche, der sich zwischen seinen Handlungen und dem beabsichtigten Zwecke fände; allein ein anderweitiger Widerspruch, der schon in der Beabsichtigung jenes Zwecks läge, würde dadurch nicht beseitigt. Er kann klug, vielleicht höchst klug handeln; allein dem ungeachtet vielleicht höchst unsittlich handeln.

Hier sind wir an der Grenze der Klugheit und der Sittlichkeit, wenn jener Ausdruck hier anders paßt. Denn es könnte scheinen, als ob beydes einander entgegen gesetzt wäre, als wenn der sittlich gute Mensch nicht klug seyn dürfte, und der kluge Mensch nicht sittlich gut seyn könnte, obgleich der sittlich gute Mensch eben deshalb, weil er das sittlich Gute will, auch nach der Klugheit streben wird. Denn ohne Klugheit kann er die mannichfaltigen Hindernisse, welche seinem Streben, seiner Pflicht Genüge zu thun, sich entgegenstellen, nicht besiegen. Er ist nicht der Heilige, der das Gute schon deshalb vollbringt, weil er es will, sondern hat Hindernisse über Hindernisse zu besiegen.

Allein die Klugheit des sittlich guten Menschen und die Klugheit desjenigen, dem Sittlichkeit ganz und gar nichts ist — wenn es anders einen solchen Menschen giebt — unterscheiden sich in zweyerley.

Erstens die Klugheit des Menschen ohne Sittlichkeit, fragt nur nach der Erreichung des beabsichtigten Zwecks; ob dieser zu billigen oder schon in sich verwerflich ist, mit andern Worten, ob ein solcher Zweck, ohne daß sich der Mensch dabey selbst widerspreche, gewollt werden könne, geht sie nichts an. Zweytens, je sicherer die Mittel zu demselben führen, um so besser sind sie ihr, voraus gesetzt, daß in ihnen nicht etwa Hindernisse eines andern, gleichfalls beabsichtigten Zwecks liegen, der dem Handelnden wichtiger als jener Zweck ist.

Hingegen der sittlich gute Mensch wird erstens keinen Zweck beabsichtigen, der ihn nothwendiger Weise in einen Widerspruch mit sich ziehen würde; und zweytens zu einem solchen Zwecke keine Mittel wählen, die, wenn sie auch mit der größten Sicherheit zum Zwecke führen, doch einen anderweitigen Widerspruch einschließen. Kurz, der bloß kluge Mensch wird nur darauf sehen, seine einmal beabsichtigten Zwecke unter sich selbst in Zusammenstimmung zu bringen, und in so weit allem Widerspruche zu entgehen, unbekümmert darum, ob in der Beabsichtigung eines solchen Zwecks nicht schon ein Widerspruch liege; dem sittlich guten Menschen ist dieses nicht genug; er will ohne allen Widerspruch mit sich selbst handeln. Ihm genügt es nicht, bloß Widersprüche zwischen Zwecken und Zwecken, die er einmal sich vorgesetzt hat, zu vermeiden, sondern er will, ohne allen Widerspruch mit sich selbst, handeln. Deshalb wird er keinen

Zweck beabsichtigen, der nur durch Mittel zu erreichen stände, zu welchen er, ob sie gleich zu seinem Zwecke paßten, nicht ohne Widerspruch mit sich selbst greifen könnte; und eben so wenig einen Zweck, der durch Mittel erreicht werden könnte, die er an sich, ohne sich zu widersprechen, anwenden könnte, wenn in der Beabsichtigung jenes Zwecks schon ein Widerspruch läge. Kurz, er wird allen Widerspruch in der Beabsichtigung eines Zwecks ernstlich meiden wollen. Denn auch derjenige, der sich zur Erreichung eines Zwecks kein Mittel erlaubt, nach welchem er nicht ohne Widerspruch mit sich selbst greifen könnte, und wenn es übrigens zu seinem beabsichtigten Zwecke auch noch so vollkommen paßte, wird, in so fern er so handelt, keinen Zweck beabsichtigen, den er sich nur in Widerspruche mit sich selbst vorsetzen könnte. Es fällt nämlich in die Augen, daß wer ein Mittel zu einem Zwecke wählt, in diesem Mittel selbst einen Zweck beabsichtigt. Wer A als ein Mittel zu B wählt, hat in A nicht allein ein Mittel, sondern auch einen Zweck. Im Verhältniß zu B ist A ein Mittel, aber in so fern es auch selbst gewollt wird, ist es ebenfalls ein Zweck.

Dürfte ich voraus setzen, daß diese Schrift nur von den erleuchteten Richtern, deren Urtheile sie unterworfen werden soll, gelesen werde; so wäre es überflüssig, vielleicht unschicklich, das bisherige durch Beyspiele zu erläutern. Für andre Leser, die sie vielleicht finden wird, darf ich mich einer solchen Erläuterung nicht überheben.

Also z. B. die Lüge, oder eine wissentliche Unwahrheit, die auf den Irrthum eines Andern abzweckt, kann ich mir nicht erlauben, ohne mir zu widersprechen. Indem ich lüge, will ich doch Glauben finden; aber jede Lüge arbeitet so zu sagen daran, das Zutrauen dessen, bey dem wir Glauben finden wollen, zu unsern Aussagen, zu vernichten. Der Dieb stiehlt um das Eigenthum der gestohlnen Sache zu haben. Das Eigenthum einer Sache kann für mich nur Werth haben, wenn es mir gesichert ist. Wer lügt oder stiehlt, handelt daher immer in Widerspruche mit einem Zwecke, den er einmal beabsichtigt. Jener will Glauben finden, und schwächt das Zutrauen zu der Wahrhaftigkeit Anderer, das auf den festesten Füßen stände, wenn es keine Unwahrheit gäbe; dieser hingegen untergräbt die Sicherheit des Eigenthums, ohne welche es so gut als kein Eigenthum giebt. Der Zweck zu welchem jemand stiehlt oder lügt, enthält nicht nothwendiger Weise einen Widerspruch, ja in der Lüge und eben so in dem Diebstahle liegt ein Zweck, dessen Beabsichtigung keineswegs schon an sich, sondern nur wegen der Nebenbestimmungen, mit welchen er hier und dort vorkommt, einen Widerspruch enthält. Eine Sache als Eigenthum haben wollen, oder durch seine Aussage die Ueberzeugung eines Andern bestimmen wollen, heißt noch nicht etwas Widersprechendes beabsichtigen. Jenes ist aber die Absicht des Diebes; dieses des Lügners. Allein jeder von beyden ist mit sich selbst in Widerspruche, weil er neben

dem Zwecke, den er beabsichtigt, etwas anders will, das der Erreichung desselben geradezu entgegen wirkt.

Meine bisherigen Beyspiele sind nur von einer gewissen Art von Pflichten, nämlich derjenigen entlehnt, deren Erfüllung ohne Ausnahme seyn sollte. Außer diesen giebt es noch andere, deren Erfüllung jeder lediglich dem Gewissen des Andern zu überlassen verbunden ist. Darf ich hier noch als Beyspiele die Pflichten der Wohlthätigkeit, Dienstfertigkeit u. s. w., die man insgesammt unter dem Namen der Liebespflichten zu begreifen pflegt, anführen? Bey diesen nämlich scheint es, der Mensch könne sich von ihnen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, lossprechen. Der eigensüchtigste Geiz kann mit der vollkommensten Gerechtigkeit bestehen, die Niemand das Seinige nimmt, und Niemand das Seinige vorenthält.

Bey diesen Pflichten kommt es nämlich nur darauf an, daß der Eine dem Andern durch seine Handlungen beförderlich ist. Hier, scheint es, könne ein Mensch, ohne sich selbst zu widersprechen, jeden seiner Mitmenschen sich selbst überlassen. Jeder, könnte er denken, sorge für sich selbst, und Gott für uns alle. Allein derjenige, der so denken wollte, könnte doch einem Widerspruche mit sich selbst nicht entgehen. Denn ein Wesen, welches einmal nach Begriffen von Mittel und Zweck handelt, will nothwendiger Weise seine Zwecke in der größten Ausdehnung, und jeden derselben, so weit es nur im=

mer möglich ist, erreicht sehen. Bey einer Denkungsart, wie die eben beschriebene, bey welcher, wenn sie allgemein wäre, jeder nur für sich selbst, niemand aber für den Andern sorgen würde, würden alle schlechter berathen seyn, als in dem entgegengesetzten Falle, wo jeder nicht allein sich selbst, sondern auch allen seinen Mitmenschen leben würde. Denn in dem letzten Falle würde jeder dem Andern helfen, wo er helfen könnte, und auch Hülfe bey Andern finden, wo diese zu helfen im Stande wären. Dieses ist so einleuchtend, daß schon die Alten alle Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen auf seine Bestimmung zur Gesellschaft, oder gegenseitige Mittheilung von Hülfsleistungen (κοινωνια) gründen wollten. Wenigstens thaten das die Philosophen, die um die Lehre von den einzelnen Pflichten sich das meiste Verdienst erwarben; ich meine die Schule der Stoiker *).

Der Mensch erkennet also auch die Art der Pflichten, die man mit dem Namen der Liebespflichten bezeichnet hat, nicht aus dem Grunde an, weil dieses oder jenes insbesondere beabsichtigt, sondern weil er überhaupt nach Begriffen von Mittel und Zweck handeln kann, oder Willen hat. Sein Wille ist nämlich wesentlich bey einer Handlungsweise, die sich in der allgemeinen Befolgung dieser Pflicht zeigen würde, interessirt. Er kann daher nicht umhin, diese Handlungsweise zu wollen, so daß, wenn

---

*) S. Anmerkung M.

es in seiner Macht stände, sie unter den Menschen allgemein zu machen, sein Wille sie als eine allgemeine Handlungsweise wirklich machen würde.

Steht es gleich nicht in der Macht eines Menschen, jene allgemeine Handlungsweise hervorzubringen; so ist es ihm doch unbenommen, eine nothwendige Bedingung zu derselben ins Werk zu setzen, so daß ohne sein Zuthun jene Handlungsweise in ihrer Allgemeinheit nicht wirklich werden kann. Hierin liegt der Grund, warum er die Pflicht, aus deren Erfüllung diese Handlungsweise hervorgehen würde, anerkennen muß. Denn jene Handlungsweise wollen, ohne sich an die Handlungen zu binden, ohne welche sie nie realisirt werden könnte, hieße sich selbst widersprechen.

Man kann hiergegen nicht einwenden: „Gesetzt auch, daß ich durchaus so handele, wie es „zur Hervorbringung jener Handlungsweise erfordert wird; so handeln doch nicht alle, vielleicht „nur die wenigsten meiner Mitmenschen so. Fast „jeder von ihnen sorgt nur für sich, unbekümmert „um den Andern. Jene so gewünschte Handlungsweise wird in ihrer gänzlichen Allgemeinheit doch „nicht wirklich.“

Denn, wenn wir das letzte auch zugeben müssen; so bleibt die Annäherung an jene Handlungsweise doch immer wünschenswerth. Sollte aus dem angegebenen Grunde jene Pflicht für den einen wegfallen; so würde sie für jeden andern gleichfalls wegfallen, und jener Wunsch, der schon aus der

Natur des Willens hervorquillt, wäre eben so thöricht, als es ungereimt seyn würde, von dem Andern zu fordern, daß er eine Pflicht anerkennen solle, von der ich mich gegen ihn frey spräche.

Nach diesen Betrachtungen, welche sich auch auf die übrigen Pflichten ausdehnen lassen, liegt jede Pflicht mir ob, weil ich bey einer Handlungsweise interessirt bin, und diese Handlungsweise doch nicht allgemein werden kann, wenn ich nicht in sie einstimme. Ich kann in sie aber nur einstimmen, wenn ich sie zu der meinigen mache und überall, wo von ihr die Rede bey meinen Handlungen seyn kann, sie beobachte.

Alle Pflicht entspringt diesem zufolge aus Zwecken, welche der Wille, schon seiner Natur nach, zu beabsichtigen genöthigt ist. Von den Pflichten, die etwas zu thun gebieten, ist dieses zunächst aus dem Vorhergehenden klar; aber auch von der Pflicht, die etwas zu unterlassen fordert, ist es leicht dargethan. Denn jene Pflicht liegt mir ob, weil ich sonst einen Zweck, ohne die nöthigen Mittel anzuwenden, mir vorsetzen würde; diese, weil in der Beabsichtigung eines Zwecks schon für sich ein Widerspruch liegen würde, und ich doch eben deshalb, weil der Wille schon seiner Natur nach, nach einer Uebereinstimmung mit sich selbst strebt, die Vermeidung jedes Widerspruchs zu beabsichtigen genöthigt bin. Beyde Zwecke sind einem höhern, nämlich dem Zwecke, nach der Idee einer durchgängigen Ue-

bereinstimmung mit sich selbst zu handeln, untergeordnet.

Anhang zu dem ersten Abschnitte.

Ueber das Verhältniß der moralischen, zu unsern übrigen Zwecken.

Zur Beantwortung einiger Einwürfe.

Moralische Zwecke nenne ich diejenigen, auf deren Erreichung eine Pflicht geht, oder zu deren Erreichung der Mensch, so weit es seine Kräfte erlauben, zu handeln verbunden ist. Diese Zwecke hängen unter einander zusammen; die Beabsichtigung des einen ist entweder um des andern willen nothwendig, oder nach zufälligen Umständen, über welche ich mich weiter unten erklären werde, zu beschränken. Das System dieser Zwecke, oder, was eins und eben dasselbe sagt, der Zusammenhang der Pflichten unter einander und ihr Verhältniß zu einander, ist, wie ich hier beyläufig bemerke, der Gegenstand der Moral.

Die Frage ist wichtig, in welchem Verhältnisse unsere übrigen Zwecke zu den moralischen stehen. Zum Behufe derselben muß ich ein zwiefaches Verhältniß zwischen Zwecken und Zwecken unterscheiden. Einen Zweck nenne ich höher als einen andern, der im Verhältnisse zu demselben ein niederer heißen würde, wenn der letzte nur um des ersten willen beabsichtigt wird. Ein Zweck, sage ich, gehe einem andern vor, in so fern dieser andere Zweck, der demselben nachste-

hen würde, vernünftiger Weise nur so weit beabsichtigt werden kann, als seine Erreichung mit der Erreichung jenes ersten bestehen kann. Zu dem höhern verhält sich der niedrigere Zweck als ein Mittel; der Zweck, der einem andern vorgeht, zu diesem andern als eine Bedingung, ohne welche dieser vernünftiger Weise gar nicht begehrt werden könnte. Wer den Besitz eines Buchs um des Unterrichts willen, den er in demselben sucht, begehrt, beabsichtigt in demselben einen niedern, in dem gesuchten Unterrichte hingegen einen höhern Zweck. Die Erhaltung meines Lebens geht als Zweck dem Besitz äußerer Glücksgüter vor, weil zu der Möglichkeit des letztern das erste erfordert wird. Aus dem Gesagten erhellet leicht, daß der höhere Zweck dem niedern da vorgehe, wo zufälliger Weise die Erreichung beyder nicht mit einander bestehen kann, da der niedere nur um des höhern Zwecks willen beabsichtigt wird. Die Voraussetzung, von der hier die Rede ist, scheint widersprechend zu seyn; allein was unter gewissen Umständen als Mittel zu einem Zwecke führt, kann unter andern Umständen demselben Zwecke widersprechen. Dieselbe Arzney, die hier heilt, kann unter andern Umständen tödten.

Es erhellet aus dem bisherigen leicht, daß die sittlichen Zwecke allen übrigen vorgehen; aber keinesweges im Verhältnisse zu denselben als höhere Zwecke betrachtet werden können. Denn ein Zweck, der um eines sittlichen Zwecks willen zu beabsichtigen wäre, würde selbst ein sittlicher Zweck seyn.

Wollte man behaupten, die Vernunft gestatte dem Menschen keine andern, als moralische Zwecke; so würde man vergessen, daß die Vernunft in den sittlichen Gesetzen nichts anders, als eine Handlungsweise fordere, bey welcher wir ganz von Widerspruche mit uns frey sind. Zu dieser Handlungsweise wird aber eine Materie erfordert, an welcher sie wirklich gemacht werden kann, und diese kann in nichts anderm liegen, als in Zwecken, welche die Pflicht keineswegs gebietet, in Ansehung deren sie mich aber einschränkt.

Solche Zwecke mir vorzusetzen, veranlaßt mich meine sinnliche Natur, deren Anforderungen oder Anreitzungen noch keineswegs an sich mit der Pflicht in Widerspruche sind, aber auch eben so wenig von selbst schon sich in die Gebote derselben fügen. Hieraus wird es begreiflich, warum der Mensch den Anforderungen der Pflicht zuwider handeln kann, wenn diese gleich von ihm nichts verlangen, als was er schon durch die Natur seines Willens zu begehren genöthigt ist. Das Wollen und Vollbringen ist hier in Widerspruche, weil eine anderweitige, als Trieb wirkende Ursach im Spiele ist, die unsern Willen gegen sein eignes Gesetz reitzt. Die Zwecke, um derentwillen die sittlichen Gesetze gültig sind, will auch der Uebertreter derselben unablässig; seine Vergehen und Vernachlässigungen derselben, läßt er sich nur zu Schulden kommen, weil er dem Einflusse der Sinnlichkeit weiter nachgiebt, als die Vernunft es gut heißt; es sey nun, daß die Sinnlichkeit ihn träge in

der Vollbringung des Guten mache, oder Zwecke zu verfolgen veranlasse, die mit der Pflicht in Widerspruche sind. — Daß die Anforderungen der Sinnlichkeit nicht schon an sich mit der Vernunft in Streite sind, ist so wahr, daß die Sinnlichkeit selbst der Vernunft nicht entbehren kann, wenn sie in ihren Bestrebungen sich nicht selbst widersprechen will. Sie würde mit der einen Hand zerstören, was sie mit der andern aufbauet, wenn sie der Herrschaft der Vernunft sich entziehen, oder den Beystand derselben von sich weisen wollte.

Eine Folge aus dem Obigen ist, daß es sittlich gleichgültige Handlungen gebe. Sind nämlich Forderungen der Sinnlichkeit nicht schon an sich mit der Pflicht in Streite; so kann ich unstreitig dieser oder jener, wenn auch nicht jeder, Forderung derselben nachgeben, ohne eine Pflicht zu verletzen, d. h. ich kann auf eine gewisse Art, ohne meine Pflicht aus den Augen zu setzen, handeln. Das Gegentheil einer solchen Handlung, oder die Unterlassung derselben, würde aber eben so wenig pflichtwidrig seyn, oder unsere Pflichten müßten aus Anforderungen der Sinnlichkeit und nicht der Vernunft entspringen. Es giebt also in ihren Materialen sittlich gleichgültige Handlungen, d. h. Handlungen, die ich ohne Verletzung einer Pflicht thun oder unterlassen kann. — Hieraus aber folgt keineswegs, wie ich, um einem Mißverständnisse, von dem der ganze Streit über die Frage, ob es sittlich gleichgültige Handlungen gebe, ausgegangen zu seyn scheint, zu begeg-

nen, bemerken muß, daß jeder, der eine solche Handlung, wie es ihm beliebt, thut oder unterläßt, auf eine erlaubte Art handele. Denn es könnte seyn, daß er unbekümmert um seine Pflicht, die Handlung thäte; und in diesem Falle würde er unsittlich handeln. Die Unsittlichkeit seiner Haudlung läge aber nicht in seinem Thun oder Lassen, sondern in der Art, wie er dabei verführe.

Dieses wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß selbst eine gesetzmäßige Handlung, oder eine Handlung, die zu thun, das Sittengesetz gebietet, unsittlich seyn würde, wenn sie aus andern Gründen, als weil sie einmal Pflicht ist, fließt. Die übrigens uneigennützigste, Dienstgeflissenheit, in der jemand bloß seiner Neigung, ohne danach zu fragen, ob sie mit seiner Pflicht übereinstimme, folgte, würde schon eben deshalb pflichtwidrig seyn, da eine bloß aus Neigung fliessende Handlung der Pflicht eben so gut widersprechen, als mit ihr in Einstimmung seyn kann.

Die sittlichen Zwecke, sagte ich vorhin, bilden ein System, in welchem der eine Zweck höher als der andere ist, oder diesem sonst vorgehen kann. Hierin liegt der Grund, warum eine Pflicht mit der andern kollidiren, oder mit derselben in einen Scheinwiderspruch gerathen kann. Ich sage absichtlich: Scheinwiderspruch. Denn ein Widerspruch zwischen Pflicht und Pflicht ist eben so unmöglich, als ein Widerspruch zwischen zwey wahren Sätzen. Zwey wahre Sätze können aber einander

zu widersprechen scheinen, wenn sie unter einer still-schweigenden Einschränkung ausgesagt werden, und sie ohne dieselbe nicht allgemein wahr seyn würden. So verhält es sich auch mit den Pflichtgeboten. Jedes derselben gebietet etwas zu thun oder zu unterlassen; aber nur für den Fall, wo seine Befolgung der Beobachtung einer stärkern, d. h. einer solchen Pflicht, welche unmittelbar auf einen moralischen Zweck geht, der dem moralischen Zwecke jener vorgeht, nicht Abbruch thut. An der Ausbildung meiner Kräfte zu arbeiten, bin ich nur da verbunden, wo die Uebungen, welche darauf abzwecken, mit der Sorge für die Erhaltung meines Lebens bestehen können. Jeder dieser Pflichten liegt ein moralischer Zweck zum Grunde; an sich kann jeder dieser Zwecke neben dem andern beabsichtigt werden, obgleich in zufällig eintretenden Verhältnissen, bey individuellen Fällen, der eine Zweck neben dem andern nicht verfolgt werden kann. Läge jene und diese Pflicht mir ohne alle Einschränkung ob, so wäre in der Kollision derselben ein wirklicher Widerspruch, der aber jetzt nicht Statt finden kann, da die Pflicht, für die Ausbildung meiner Kräfte zu sorgen, nur da ihre Anwendung finden soll, wo sie der Beobachtung der andern nicht Abbruch thut.

Von einer Kollision zwischen Pflicht und Pflicht kann, nach dem bisherigen, nur da die Rede seyn, wo in der Individualität eines Falls ein Grund liegt, warum die Erfüllung der einen Pflicht in demselben mit der Erfüllung der andern nicht beste-

hen kann, obgleich zwischen beyden, an sich genommen, kein Widerspruch ist. Die Individualität des Falls befaßt die Individualität des handelnden Menschen, und die Individualität aller Verhältnisse, in welchen er jetzt handeln soll, würde ich sagen, wenn das letzte nicht schon in dem ersten enthalten wäre. Sie kann auf zwiefache Art eine Kollision von Pflichten veranlassen, bey der die Entscheidung leicht ist. Denn:

Erstens kann die eine Pflicht auf einen höhern, die andere auf einen niedern, oder einen solchen Zweck gehen, der um jenes ersten willen beabsichtigt wird. Tritt hier eine Kollision ein; so hört die letzte Pflicht auf, und die erste bleibt. Ich soll nicht allein für mich, sondern ich soll auch erwerben, um gegen meine Mitmenschen die Pflicht der Wohlthätigkeit üben zu können. Wo der eine und der andere jener Zwecke mit Handlungen in Streite wäre, die ich nur um zu erwerben, vornehmen könnte, würde die Pflicht zu der letzten aufhören. Einen Erwerb in Handlungen suchen, die ich nur mit Gefahr meines Lebens vornehmen könnte, würde, wenn, wie hier vorausgesetzt wird, mich keine anderweitige Pflicht dazu nöthigt, unsittlich seyn, weil ich ohne zu leben nicht wohlthätig seyn, und mir selbst über mein Leben hinaus das Erworbne nicht nützen kann.

Zweytens ist die Entscheidung leicht, wo der Zweck, auf welchen die eine Pflicht geht, nur unter der Voraussetzung, daß der andere nicht gehindert

wird, beabsichtigt werden kann, auch wenn jener zu diesem sich nicht als Mittel verhielte. Kann ich nicht wohlthätig gegen den Einen seyn, ohne dem Andern dasjenige vorzuenthalten, was ich ihm von Rechts wegen (de jure) leisten sollte; so hört die erste Pflicht auf. Denn ohne den Zweck, jedem das Seinige zu leisten, was ich ihm zu leisten habe, kann ich ohne mir zu widersprechen, nicht den Zweck der Wohlthätigkeit haben. Denn eine Wohlthat, bey der ich nicht die Pflicht anerkennte, jedem das Seine zu lassen, wäre ein Undiag. Aber

Drittens kann die Individualität eines Falles auch noch eine Kollision veranlassen, über welche die Entscheidung nicht so leicht ist. Es kann nämlich seyn, daß unter zwey oder mehrern sittlichen Zwecken im Allgemeinen keiner dem andern vorgeht, oder dem andern nachsteht. Keiner ist höher oder niedriger als der andere; und keiner geht auch sonst dem andern vor. Z. B. die Pflicht der Wohlthätigkeit ist nicht in der Pflicht der Dienstfertigkeit, und diese nicht in jener geründet. Im Allgemeinen geht auch keine der andern sonst vor. Dieses, sage ich, gilt von diesen Pflichten, wenn wir sie im Allgemeinen betrachten. Denn in einem individuellen Falle kann, nach Verschiedenheit der eigenthümlichen Bestimmungen desselben, hier diese, dort jene Pflicht vorgehen, wo beyder Erfüllung nicht zu vereinigen ist. Es kommt nämlich darauf an, ob der eigenthümliche Zweck dieser, oder der eigenthümliche Zweck jener Pflicht, als Mittel zur Erreichung ei-

nes höhern Zwecks wirksamer ist. Ich soll meinem Mitmenschen durch Geben und Thun beförderlich seyn, d. h. ich soll wohlthätig, und soll dienstfertig gegen ihn seyn. Kollidirt hier eine Pflicht mit der andern; so kömmt es darauf an, ob in meinem Falle durch Thun oder Geben mehr überhaupt zu den Zwecken Anderer gewirkt werde. Ein Beyspiel ist hier vielleicht an seinem Orte. Gesetzt also, jemand kann durch Dienstleistungen, zu welchen er durch besondere Kenntnisse oder Geschicklichkeiten im Stande ist, Andern, welche sie nicht zu vergelten im Stande sind, nützlich werden; allein bey dieser uneigennützigen Dienstfertigkeit wäre er nicht im Stande, die Pflicht der Wohlthätigkeit in dem Umfange zu üben, als er sie sonst üben könnte, und er sie auch üben mögte; soll hier die Pflicht der Wohlthätigkeit, oder der Dienstfertigkeit vorgehen? — Hier käme es unstreitig, wenn ich es so nennen darf, auf eine moralische Berechnung an, welche, je nachdem der obige Fall verschieden bestimmt wird, zu verschiedenen Resultaten führen könnte. Ich glaube z. B. der Arzt, der in dem Besitze der Kunst wäre, Krankheiten, die der Kunst der meisten Aerzte unüberwindlich wären, mit Glück zu besiegen, würde nicht richtig rechnen, wenn er, um sich im Geben um so wohlthätiger zu beweisen, den Armen, der seine Hülfe nicht vergelten könnte, hülflos lassen wollte. Eben so unrichtig würde er rechnen, wenn er es mit dem Reichen oder auch nur dem Nichtarmen in Ansehung der Bezahlung nicht so genau nehmen wollte.

Dort

Dort wäre ein Rechnungsfehler, weil seine Güte unstreitig da am wirksamsten wäre, wenn er da hülfe, wo er vor allen andern helfen könne; hier wäre gleichfalls ein Rechnungsfehler, weil der Wohlhabendere keineswegs seiner unentgeltlichen Hülfe bedarf, und ein Arzt, wenn er einmal wohlthun will, dazu in seinem Erwerbe eine Quelle hat.

Doch ich würde mich zu weit von meinem Ziele entfernen, wenn ich diesen, allerdings interessanten, Gegenstand hier weiter verfolgen wollte. Denn ich wollte nur zeigen, daß alle Kollisionen nur aus der Individualität der Fälle fliessen, und auch in dieser nur die Entscheidung derselben zu suchen ist.

Eine leicht herausgezogene Folge ist, daß obgleich unsere moralischen Zwecke allen übrigen vorgehen, doch der eine derselben dem andern, entweder an sich oder unter gewissen Bedingungen, nachstehen kann.

Zweyter Abschnitt.

Ueber das Wesen und den Grund des Rechts.

Wenn, wie hier, von dem Rechte im Gegensatze der Pflicht die Rede ist: so versteht es sich von selbst, daß nicht etwa von einem Inbegriffe von Gesetzen, sondern von einer Eigenschaft, die wir dem Menschen in Rücksicht auf sein Thun oder Lassen beylegen; kurz, daß von demjenigen die Rede sey, was in den Schriften der Juristen das jus, pro qualitate personae, genannt wird.

Dieses Recht scheint von ganz entgegengesetzter Natur mit der Pflicht zu seyn. Die Pflicht gebietet, und überläßt es meinen Belieben nicht, so oder anders zu handeln; sie beschränkt mich, wo ich sie anerkenne, in den Aeusserungen meiner Willkühr, und macht mich in denselben abhängig von einem Gesetze, so, daß ich, ohne mir zu widersprechen, diesem Gesetze nicht zuwiderhandeln kann. Mit dem Rechte hat es die entgegengesetzte Bewandtniß. Das Recht zu einer Handlung gebietet mir diese nicht, sondern gestattet sie mir vielmehr; es beschränkt mich nicht in der Aesserung meiner Willkühr, sondern gewährt

mir im Gegentheile eine Freyheit in dem Gebrauche derselben, dergestalt, daß dieser, wenigstens durch gewisse Hindernisse, die ihm entgegenstehen könnten, nicht gehemmt wird; es macht mich nicht abhängig, sondern macht vielmehr Andere von meiner Willkühr abhängig.

Dieses liegt schon in den Begriffe des Rechts, wie ihn jeder, mehr oder minder klar, denkt. Wer mir das Eigenthum einer Sache zugesteht, wird es sich nicht erlauben, mich in meinen Verfügungen über die Sache zu hindern; er wird ferner sich keinen Gebrauch meiner Sache erlauben, als den ich ihm bewillige. In der ersten Rücksicht habe ich in meinem Rechte eine äussere Freyheit der Willkühr, oder befinde mich in dem Zustande, in welchem der Aeusserung meiner Willkühr nicht äussere Hindernisse entgegenstehen, und eine Unabhängigkeit von der Willkühr Anderer; in der letzten sind sie von mir abhängig. Der Schuldner, der das Recht seines Gläubigers anerkennt, kann es sich nicht erlauben, ihm die Zahlung zu verweigern; kein Dritter, der ebenfalls jenes Recht des Gläubigers anerkennt, kann es sich erlauben, es ihm zu verwehren, wenn er sein Recht geltend machen will. Also auch hier gewährt das Recht eine äussere Freyheit der Willkühr, und eine Unabhängigkeit von der Willkühr Anderer, und macht den Schuldner von dem Gläubiger abhängig.

Diese äussere Freyheit der Willkühr, und was damit zusammenhängt, gewährt mein Recht mir

noch nicht durch sich selbst, so, daß durch mein Recht allein schon die Hindernisse, die der Aeusserung meiner Willkühr entgegenstehen könnten, entfernt wären; sondern erst durch die thätige Anerkennung desselben von Seiten Anderer, oder dadurch, daß Andere ohne Widerspruch mit ihrer Anerkenntniß meines Rechts handeln. Mit andern Worten: mein Recht gewährt mir nur dadurch eine äussere Freyheit der Willkühr u. s. w., als Andere nichts thun oder unterlassen, was sie, bey der Anerkenntniß meines Rechts, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht thun oder lassen könnten.

Auch hier findet sich ein Unterschied in Ansehung der Pflicht und des Rechts. Meine Pflicht macht mich abhängig und beschränkt mich in meinen Handlungen, in so fern sie von mir selbst anerkannt wird; mein Recht hingegen gewährt mir eine äussere Freyheit der Willkühr, eine Unabhängigkeit von Andern, u. s. w., in so fern es von Andern anerkannt wird.

Der Schuldner, der das Recht seines Gläubigers anerkennt, wird die Zahlung, die er demselben zu leisten hat, als eine Pflicht betrachten, von der ihn nur der Wille des Gläubigers freysprechen kann. Ueberhaupt: wo auf der einen Seite ein Recht ist, da ist auf der andern eine Verbindlichkeit, welche in so fern eine Rechtsverbindlichkeit genannt wird, und jenem Rechte entspricht. Denn dieses ist nicht nur da der Fall, wo mein Recht mir nur im Verhältnisse zu einer bestimmten Person, die

mir etwas zu leisten hat, und daher ein persönliches Recht genannt wird, zusteht; sondern auch da, wo mein Recht mir ebenmäßig im Verhältnisse zu jedem Andern zusteht *). Wegen des Eigenthums einer Sache, die mir gehört, ist Niemand insbesondere verbunden, mir etwas zu leisten; jeder Andere hat aber die Verbindlichkeit, jene Sache bloß meiner Willkühr zu überlassen. Eben so verhält es sich mit meinem Rechte auf mein Leben, auf den Gebrauch meiner Kräfte, und andern ähnlichen. Niemand ist um dieser Rechte willen insbesondere verbunden, mir etwas zu leisten, dergestalt, daß nicht jeder Andere die nämliche Verbindlichkeit gegen mich hätte; allein alle meine Mitmenschen sind verbunden, mein Leben unangetastet zu lassen u. s. w.

Hat es, wie in dem Folgenden bewiesen werden wird, mit diesem Satze, daß, wo auf der einen Seite ein Recht ist, auf der andern eine Verbindlichkeit Statt finden müsse, seine Richtigkeit; so läßt sich das Recht, durch das Vermögen, etwas als einen Gegenstand meiner Willkühr zu behandeln, in so fern Andere es so zu behandeln verbunden sind, erklären. Ist von einem persönlichen Rechte (jus ad rem), welches mir nur im Verhältnisse zu einer bestimmten Person zusteht, die mir etwas zu leisten hat, die Rede; so fällt in die Augen, daß ich in meinem Rechte das erwähnte Vermögen habe, die Leistung derselben, als einen Gegenstand meiner

*) S. Anmerkung I.

Willkühr zu behandeln. Ist hingegen von einem anderweitigen Rechte die Rede, welches mir nicht so im Verhältnisse zu einer bestimmten Person zusteht; so ist doch immer etwas vorhanden, was jeder Andere als einen Gegenstand meiner Willkühr zu behandeln verbunden ist, und wäre es auch nur, daß ihm die Pflicht obläge, sich jeder Handlung zu enthalten, durch welche ich gehindert würde, es als einen Gegenstand meiner Willkühr zu behandeln. Die obigen Beyspiele von dem Eigenthume, dem Rechte auf mein Leben u. s. w., erläutern dieses. Denn bey jenem ist eine Sache, bey diesem mein Leben der Gegenstand meines Rechts, oder dasjenige, was ich wegen desselben als einen Gegenstand meiner Willkühr behandeln kann.

Nur einem Einwurfe ist jener Begriff von einem Rechte ausgesetzt; er paßt nicht auf das Nothrecht (favor necessitatis). Allein eine genauere Erörterung desselben wird weiter unten ergeben, daß das sogenannte Nothrecht gar kein Recht sey, ob es gleich keineswegs zu leugnen ist, daß es überhaupt vorhanden ist.

Die Difinition von einem Rechte sagt uns zwar, was wir in dem Begriffe desselben denken; allein sie belehrt uns nicht unmittelbar darüber, ob jener Begriff Realität *), oder einen Gegenstand

---

*) Das Wort Realität ist in neueren Zeiten in so vielfacher Bedeutung genommen, daß ich hier ausdrücklich erklären muß, von mir sey nur die logische Realität gemeint.

habe. Mit andern Worten, ob es wirklich Rechte gebe, oder ob alle Rechte, die ein Mensch sich zuschreiben mag, nichts als leere Ansprüche sind, beweiset jene Definition nicht unmittelbar. Denn das Daseyn eines Begriffs beweiset an sich noch nicht die Wirklichkeit, oder auch nur die Möglichkeit, seines Gegenstandes.

Das Recht, wenn es anders vorhanden ist, ist kein unter die Sinne fallender, sondern nur ein durch den Verstand denkbarer Gegenstand. Ueber sein Daseyn oder Nichtdaseyn kann daher die Erfahrung nicht unmittelbar entscheiden. Gleichwohl muß das Recht mit dem Sinnlichdarstellbaren, oder demjenigen, was wir in der Erfahrung wahrnehmen können, in einer gewissen Beziehung stehen, wenn sein Begriff Realität haben soll. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Begriffe der Pflicht. Die Pflicht selbst ist kein sinnlich darstellbarer, oder kein wahrnehmbarer Gegenstand; wohl aber sind es die Handlungen, auf welche sie geht. Alles kommt hier nur darauf an, ob es mit solchen Handlungen wirklich die Bewandtniß habe, welche wir annehmen, wenn wir sie für Pflichten erklären. Nach dem Vorhergehenden ist dieses, anderweitiger Thatsachen wegen, ausser Zweifel. Denn es ist eine unstreitige Thatsache, daß wir etwas nach Begriffen von Mitteln und Zwecken begehren. Hieraus folgt, daß wir hierzu ein Vermögen haben, das wir mit den Namen des Willens belegen. Dieser Wille strebt, seiner Natur nach, nach einer durchgängigen Ueberein-

stimmung mit sich selbst, und hierin ist, auf die vorhin gezeigte Art, alle unsere Pflicht gegründet. Die Realität des Begriffs von der Pflicht ist also schon in dem Vorhergehenden dargethan.

Hieraus folgt von selbst die Realität des Begriffs von einem Rechte. Denn die Forderung der Pflicht würde eine Ungereimtheit enthalten, wenn dem Menschen, dem eine Pflicht obliegt, nicht eine Unabhängigkeit von der Willkühr eines jeden Andern, der ihn in der Erfüllung derselben hindern wollte, einzuräumen wäre. Dem Menschen Pflichten beylegen, ohne ihm Rechte zuzugestehen, würde also ungereimt seyn. Die Realität des Begriffs des Rechts folgt also aus der Realität des Begriffs von einer Pflicht, oder weil der Mensch Pflichten hat, muß er auch Rechte haben.

Diesen Weg, die Realität des Begriffs von einem Rechte darzuthun, sind auch mehrere Philosophen eingeschlagen. Allein wenn er uns gleich zu der gegründeten Ueberzeugung führt, daß dem Menschen Rechte zustehen; so sehen wir auf demselben doch nicht, ob das Recht in der Pflicht oder diese in jenem, oder endlich, ob beyde nicht vielleicht in einem Dritten ihren Realgrund haben. Das letzte wäre möglich. Denn wenn ich dem Menschen Rechte zugestehe, so kann ich auch nicht umhin, ihm Pflichten beyzulegen. Denn Rechte kann der Mensch nur als ein mit Willen begabtes Wesen haben, und aus der Natur seines Willens folgt, daß ihm Pflichten obliegen. Dieses wird noch deutlicher werden,

wenn wir die Grenzen und den Umfang des Rechts genauer bezeichnen. Dieses ist um so nöthiger, da der bis jetzt geführte Beweis von der Realität des Rechts, nur zu leicht zu der Meinung führt, daß man zu nichts ein Recht habe, als wozu man verpflichtet ist. Allein so wahr der Satz ist, daß ich, wo ich zu einer Handlung verpflichtet bin, dazu ein Recht haben muß *); so folgt doch keineswegs, daß mein Recht sich nicht weiter erstrecke. Dieses ist um so augenscheinlicher, da ich auch zu der unsittlichsten Handlung, wenn ich durch sie nur nicht das Recht eines Andern verletze, ein unstreitiges Recht habe.

So gewiß die Thatsache ist, daß der Mensch wenigstens genöthigt sey, Pflichten anzuerkennen, eben so gewiß ist es, daß er nicht umhin kann, Rechte in Anspruch zu nehmen. Der Grund hiervon liegt auch am Tage. Der Mensch muß eben deshalb, weil er in dem Willen ein Vermögen hat, etwas nach Begriffen von Mitteln und Zwecken zu begehren, eine äussere Freyheit der Willkühr, oder den Zustand in Anspurch nehmen, in welchem sein Wille sich, frey von äussern Hindernissen, äussern kann. Ohne diese äussere Freyheit, würde der Wille nichts mehr als eine todte Kraft seyn, die immer sich zu äussern strebte, aber nie zu ihrem Ziele gelangte; er würde immer nur beschliessen können, ohne daß ihm in der Willkühr die Kräfte zu Gebote ständen, seine Be-

---

*) S. Anmerkung K.

schlüsse zu vollführen; mit Einem Worte, er würde nichts als ein Vermögen leerer Wünsche seyn, wenn ihm jene äussere Freyheit ganz abgeschnitten wäre. Sich hierauf einzuschränken, wäre aber eine Ungereimtheit; wenn anders das Begehren, in welchem sich auch der Wille äussert, in dem Bestreben besteht, etwas nach Vorstellungen wirklich zu machen.

Ich unterschied in diesem Raisonnement zwischen Willen und Willkühr. Vielleicht hätte ich mich schon früher über diese Unterscheidung erklären sollen. Der Wille, oder überhaupt das Begehrungsvermögen, und die Willkühr sind nicht als zwey von einander verschiedene Vermögen zu betrachten; sondern wir belegen das Begehrungsgermögen mit dem Namen der Willkühr, in so fern demselben unsere übrigen Vermögen der Seele oder des Körpers, zur Vollbringung seiner Beschlüsse zu Gebote stehen. Körperliche Handlungen z. B., die zu einem von uns beabsichtigten Zweck vorgenommen werden, betrachten wir als ein Werk der Willkühr. Ohne unsern Willen könnten sie nicht geschehen; aber der Wille allein könnte sie nicht vollbringen, wenn ihm nicht die Kräfte des Körpers, durch welche sie zunächst hervorbracht werden, zu Gebote ständen.

Der Mensch ist also genöthigt, eine äussere Freyheit der Willkühr, und eben daher auch Rechte in Anspruch zu nehmen. Denn ohne Rechte, die von seinen Mitmenschen anerkannt würden, würde seine äussere Freyheit der Willkühr sehr be-

schränkt, und der Besitz derselben immer nur sehr zufällig seyn.

Hieraus für sich folgt freylich noch nicht, daß der Mensch wirklich Rechte habe. Denn sollten die Ansprüche, die Jeder auf ein Recht macht, der Maßstab seiner Rechte seyn; so würde Jeder ein Recht auf Alles, oder was auf dasselbe hinauskäme, Niemand ein Recht auf irgend etwas haben. Denn das Recht des Einen würde durch das Recht des Andern vernichtet. Ich wäre z. B. Eigenthümer einer Sache, die mir beliebte, und eben die Sache würde auch das Eigenthum eines Andern seyn, der sie zu haben wünschte. Allein, in Verbindung mit andern eben so ausgemachten Wahrheiten, läßt sich daraus, daß jeder Mensch Rechte in Anspruch zu nehmen nicht umhin kann, nicht allein zeigen, daß er Rechte haben müsse, sondern auch bestimmen, welche Rechte ihm zustehen.

Giebt es nämlich Rechte überhaupt, so muß es auch Gesetze geben, welche überhaupt bestimmen, wo und in wiefern Rechte Statt finden. Die Wirklichkeit des Falls oder der Voraussetzung, welche Rechte begründet, kann uns jedesmal nur die Erfahrung lehren; das Gesetz selbst ist aber von der Erfahrung unabhängig gewiß, und hat, wie sich bald ergeben wird, in so fern in der Natur des Willens seinen Grund, als wir ihrentwegen die Gültigkeit desselben zu wollen genöthigt sind. Der gemeine Menschenverstand erkennt es z. B. als ein Gesetz: Jeder hat ein Recht auf sein Leben;

eben so: Jeder hat ein Recht auf die Früchte seiner Sache. Diese und alle andere, ihnen ähnliche Gesetze sind aus keinem andern Grunde gültig, als weil Jeder die Gültigkeit derselben wollen muß, und können füglich Rechtsgesetze genannt werden.

Aus dem Gesagten erhellet schon, daß ich den Ausdruck Gesetz in einer hier andern Bedeutung nehme, als man ihn von praktischen Dingen zu gebrauchen gewohnt ist. Denn daselbst versteht man unter Gesetzen Regeln, die uns verpflichten, ich hier hingegen Regeln, die etwas gestatten. Allein dennoch entferne ich mich nicht von dem Sprachgebrauche. Denn nach diesem verstehen wir unter einem Gesetze im weitesten Sinne eine Regel, in sofern sie etwas als nothwendig bestimmt. So reden wir von Gesetzen der Bewegung, von Gesetzen, nach welchen Größen wachsen und abnehmen, Gesetzen des Denkens; und warum sollten wir nicht auch von Rechtsgesetzen, als Regeln, welche Rechte als nothwendig bestimmen, reden?

Ich schreite jetzt zu meinem Vorhaben, nämlich zu zeigen, daß es Rechte gebe, und den Umfang derselben, oder, was eben dasselbe sagt, das höchste Rechtsgesetz anzugeben, und dabey dazuthun, daß dasselbe in der Natur des Willens gegründet ist. Ich gehe hierbey davon aus: daß 1) der Mensch genöthigt ist, Rechte in Anspruch zu nehmen; 2) daß ein Rechtsgesetz für den einen Menschen so gut, als für den andern gültig ist; 3) daß jedes Rechtsgesetz

für Jedermann eine Freyheit, und auch eine Einschränkung der Willkühr bestimme; und 4) daß niemand eine Einschränkung seiner Willkühr an sich, sondern nur in so fern wollen kann, als sie die Bedingung zu einer anderweitigen Freyheit derselben ist. So weit diese Voraussetzungen in dem Vorhergehenden noch nicht dargethan, oder nicht für sich klar sind, werden sie in dem Folgenden bewiesen werden.

Daß ich Rechte in Anspruch zu nehmen genöthigt bin, ist schon oben erwiesen. Hieraus folgt von selbst, daß ich die Gültigkeit eines Rechtsgesetzes, eben deshalb, weil es mir Recht zuspricht, wollen müsse; oder, daß ein wahres, nicht bloß vorgebliches, Rechtsgesetz nur ein solches seyn könne, dessen Gültigkeit ich wollen kann, oder vielmehr wollen muß. Denn wenn es von Andern als gültig anerkannt wird; so wird es mir eine äussere Freyheit der Willkühr gewähren, wo es auf mich und meine Verhältnisse eine Anwendung findet. Mein Eigenthum, oder was mir in einem fehlerfreyen Vertrage zugesagt ist, wird mir dann nicht entzogen oder vorenthalten, und in so fern habe ich eine äussere Freyheit der Willkühr durch mein Recht, die ich nicht anders als wollen kann.

Diese äussere Freyheit der Willkühr gewährt mir mein Recht dadurch, daß es die Freyheit der Willkühr des Andern, zu Gunsten der meinigen beschränkt. Die äussere Freyheit, welche ich für meine Willkühr in Anspruch zu nehmen genöthigt bin,

führt also immer eine Einschränkung der Willkühr Anderer mit sich; und die Beschränkung der Willkühr aller Andern ausser mir, für mich eine Freyheit meiner Willkühr. Denn äussere Freyheit der Willkühr und äussere Beschränkung derselben sind einander dergestalt entgegengesetzt, daß wo die eine aufhört, die andere anfängt.

Hieraus erhellet leicht, daß jedes Rechtsgesetz eine allgemeine Freyheit der Willkühr und eine allgemeine Beschränkung derselben mit sich führe: mit andern Worten, daß es einem Jeden eine äussere Freyheit der Willkühr zuspricht, und einem Jeden eine Beschränkung seiner Willkühr auferlegt. Denn ein Rechtsgesetz kann nicht für mich gültig seyn, ohne für jeden Andern gleichfalls gültig zu seyn. In so fern es für mich gültig ist, schränkt es die Freyheit der Willkühr eines jeden Andern, und in so fern es für diesen gültig ist, die Freyheit der meinigen ein. In der ersten Rücksicht hingegen gewährt es mir, und in der letzten jedem Andern eine äussere Freyheit der Willkühr. Giebt mir ein fehlerfreyer Vertrag ein Recht auf den Gegenstand, welcher mir in demselben zugesagt ist; so berechtigt er Jeden, was ihm so zugesagt ist, zu fordern, und verpflichtet ihn auf der andern Seite, was er so versprochen hat, zu halten. In der ersten Rücksicht gewährt das Gesetz, nach welchem ein fehlerfreyer Vertrag mir ein Recht auf einen mir in demselben versprochenen Gegenstand giebt, mir eine äussere Freyheit der Will-

führ; in der letzten hat es eine Beschränkung derselben zur Folge.

Daß ein Rechtsgesetz, welches zu Gunsten des Einen gilt, auch zu Gunsten des Andern gelten müsse, ist so klar, daß der gemeine Menschenverstand es anerkennt. „Was dem Einen Recht ist, ist dem Andern nicht Unrecht," hören wir in dem Munde eines Jeden. Denn Jeder fühlt es wenigstens, daß es ungereim seyn würde, in einem Falle ein Recht in Anspruch zu nehmen, welches nicht jeder Andere, wenn er sich in dem nämlichen Falle befindet, in Anspruch nehmen könnte.

Es bedarf wohl keines Beweises, daß ich die Gültigkeit eines Rechtsgesetzes nicht wegen der Einschränkung der Willkühr, die es für mich mit sich führt, wollen könne. Denn eine Einschränkung meiner Willkühr, als Einschränkung, kann ich natürlich nicht wollen. Wohl aber kann ich eine Einschränkung meiner Willkühr mir gefallen lassen, wenn sie die Bedingung einer allgemeinen Einschränkung ist, der jeder Andere, eben so wohl als ich, unterworfen ist, und Jeder so durch die Beschränkung der Willkühr eines jeden Andern eine Handlungsfreyheit gewinnt, die sonst für ihn nicht Statt finden würde, und daher auch mir zu gute kommt.

Hieraus folgt, daß ein Satz, der, wenn er wahr ist, ein Rechtsgesetz ausdrücken würde, ein Rechtsgesetz bezeichnen werde, wenn Jedermann die allgemeine Beschränkung der Willkühr, die ein solches Gesetz mit sich führte, auf die Be-

dingung der allgemeinen Freyheit, die es gleichfalls mit sich führt, wollen kann. Ein Satz von der angenommenen Art muß, wenn er wahr ist, für Jedermann eine Einschränkung, und für Jedermann eine äussere Freyheit der Willkühr bestimmen, weil er sonst, auch wenn er wahr wäre, kein Rechtsgesetz ausdrücken könnte. Er muß aber unter der angenommenen Voraussetzung, daß Jeder auf die Bedingung der äussern Freyheit der Willkühr, die dieses Gesetz mit sich brächte, die allgemeine Einschränkung der Willkühr, die es gleichfalls mit sich bringt, wollen kann, ein Rechtsgesetz ausdrücken; oder dieses Gesetz muß von Jedem als ein Gesetz gewollt werden, weil Jeder die äussere Freyheit der Willkühr, die ein solches Gesetz bestimmte, wollen kann und wollen muß. Muß Jedermann die Gültigkeit eines solchen Satzes, als Ausdruck eines Gesetzes wollen; so muß dieser Satz eben deshalb als Ausdruck eines Gesetzes gültig seyn. Denn Niemand, gegen welchen ich ein solches Gesetz zu meinem Vortheile geltend machen wollte, kann sich demselben, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, entziehen. Denn sollte ich dieses Gesetz nicht gegen ihn geltend machen können; so würde er es eben so wenig, wenn er sich in meinem Fall befände, gegen mich oder jeden Andern geltend machen können; oder die äussere Freyheit der Willkühr, die das Gesetz für den Fall, auf welchen es geht, wenn er sich in demselben befindet, nicht in Anspruch nehmen können. Diese äussere Freyheit der Willkühr muß

er

er aber selbst auf die Bedingung der allgemeinen Einschränkung, die jenes Gesetz mit sich führt, wollen. Ein Gesetz dieser Art, das Jeder auf die angegebene Art anzuerkennen genöthigt ist, muß daher gültig seyn.

Diese Bewandtniß hat es z. B. mit dem Gesetze, nach welchem Jeder ein Recht auf dasjenige hat, was ihm durch einen fehlerfreyen Vertrag zugesagt ist. Es mag seyn, daß Jemand wünscht, an einen solchen Vertrag, durch den er einmal etwas versprochen hat, in einem gegenwärtigen Falle nicht gehalten zu werden; so kann er sich doch von der Erfüllung desselben, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, nicht eigenmächtiger Weise lossprechen. Denn das Gesetz, welches sein Mitpaciscent gegen ihn für sich hat, muß er selbst als gültig wollen, um auf den Grund desselben, dasjenige was ihm jetzt durch einen solchen Vertrag versprochen seyn, oder in Zukunft versprochen werden mag, als einen Gegenstand seiner Willkühr behandeln zu können. Die Einschränkung, welche jenes Gesetz, als eine allgemeine, mit sich führt, und die ihm in dem gegenwärtigen Falle beschwerlich fallen mag, kann und muß er doch auf die Bedingung der allgemeinen Freyheit, die jenes Gesetz mit sich führt, wollen. Denn es hängt doch lediglich von ihm ab, ob er mit Andern Verträge eingehen, und sich dadurch binden will, oder nicht; aber nur unter der Bedingung, daß ein Vertragsversprechen bindet, ist für ihn, wie für jeden Andern, eine Möglich-

keit vorhanden, aus einen solchen Vortrage zu erwerben, und diese Möglichkeit entschädigt seine äussere Freyheit der Willkühr gegen jene Einschränkung hinlänglich.

Man kann gegen mein bisheriges Raisonnement nicht einwenden, daß nicht andere Gesetze, wie z. B. die chemischen oder mechanischen, dadurch ihre Gültigkeit haben, daß ich ihre Gültigkeit wollen muß. Denn jene Gesetze gelten Begebenheiten, die von meinen Willen unabhängig sich unter gewissen Umständen ereignen, die Rechtsgesetze hingegen Verhältnissen, in welchen alles von dem freyen Thun und Lassen abhängt; oder es sind Gesetze, die Jeder, so weit sie von ihm etwas fordern, als gültig befolgen kann.

Hierin, nämlich, daß Rechtsgesetze gültig sind, weil die Gültigkeit derselben von Jedem gewollt werden muß, kommen sie mit den sittlichen Gesetzen überein. Denn ein Sittengesetz ist aus keinem andern Grunde gültig, als weil Jeder die Gültigkeit desselben wollen, oder auch wollen muß, daß Jeder es als gültig in seinen Handlungen befolge.

Daher darf man sich nicht wundern, daß der gemeine Menschenverstand auf die nämliche Art verfährt, wenn er eine Rechtsfrage, als wenn er die Frage über eine Pflicht entscheiden will. Bey den Fragen der letzten Art, setzt er den Fall, Jeder mache sich eine Handlung, von der die Rede ist, zu einem Gesetze, das er befolge. Nach den leicht zu berechnenden Folgen, die es haben würde, wenn Jeder

so handelte, erkennt er die Handlung für pflichtmäßig, pflichtwidrig u. s. w. Muß er nämlich wollen, daß Jeder auf eine gewisse Art handele, oder auf diese Art zu handeln, für Pflicht halte; so erkennt er die Pflicht an. Nichts zu versprechen, als was man erfüllen zu können sich versichert hält, sieht Jeder als eine Pflicht an, weil er nicht umhin kann, zu wollen, daß Jeder so zu handeln, als Pflicht anerkenne, und dieser Pflicht nachlebe. — Ist die Frage, ob ein vorgebliches Rechtsgesetz ein wahres sey: so verfährt der gemeine Menschenverstand auf dieselbe Art; er nimmt einstweilen an, Jeder betrachte dieses Gesetz als ein wahres, das ihn da, wo es auf seine Verhältnisse eine Anwendung findet, berechtige. Kann er dieses unter der Bedingung, daß jenes Gesetz auch ihn berechtige, wo es auf seine eigenen Verhältnisse anwendbar ist, wollen; so sieht er es als gültig an, weil er alsdann die Gültigkeit desselben wollen muß. Man sieht dieses am deutlichsten in der Erfahrung da, wo man Jemanden ein Recht streitig macht; nicht etwa, weil man die Thatsachen ableugnete, auf welche er sich dabey stützt, sondern weil man ihm den Rechtsgrund nicht zugiebt, auf welchen er sich hierbey beruft. Meinetwegen, wird er sagen, mag Jeder eben so handeln, als ich, d. h., das Recht, das ich in Anspruch nehme, kann ich Jedem, der sich in meinem Falle befindet, zugestehen, und eben deshalb glaube ich es in Anspruch nehmen zu können.

Indem wir auf diese Art die Gültigkeit eines, wenigstens vorgeblichen, Rechtsgesetzes untersuchen, sind drey Fälle möglich.

Erstens nämlich kann es seyn, daß wir ein solches Gesetz gültig befinden. Alsdann sehen wir, daß wenn dieses Gesetz nicht gelten sollte, ein ihm schnurstracks entgegengesetztes gelten würde, welches für Jedermann eine größere Beschränkung der Willkühr und also auch eine geringere Freyheit derselben mit sich führen würde. Denn in diesem Falle würde das Recht, welches unter der Voraussetzung, auf welche das Gesetz geht, welches, wenn das Gesetz gelten sollte, Statt finden würde, aus jener Voraussetzung gar nicht folgen, oder ihrentwegen vielmehr nicht vorhanden seyn. Eben deshalb würden auch die diesem Rechte entsprechenden Rechtsverbindlichkeiten wegfallen, und daher ein jenem Rechte entgegengesetztes eintreten. Wer mich nämlich von einer Rechtsverbindlichkeit freyspricht, räumt mir das Recht ein, auf die entgegengesetzte Art, als diese Verbindlichkeit es fordert, zu handeln. Wer die Verbindlichkeit leugnet, einen eingegangenen Vertrag zu erfüllen, behauptet auch das Recht zu haben, denselben unerfüllt zu lassen.

Zweytens kann es seyn, daß wir ein vorgebliches Rechtsgesetz ganz falsch befinden, und zwar so, daß ein ihm schnurstracks entgegenge-

setztes Gesetz wahr seyn muß. In diesem Falle zeigt sich, daß dieses Gesetz eine größere Beschränkung der Willkühr mit sich führe, und also eine geringere äussere Freyheit gewähre; als das gerade entgegengesetzte. Auf diese Art sehe ich z. B., daß ich kein Recht haben könne, einem Andern die Ersetzung eines Schadens, welchen ich ihm durch meine Unvorsichtigkeit zugefügt habe, zu verweigern. Denn ein Gesetz, das mich hierzu berechtigte, würde mich mehr einschränken, und mir weniger Freyheit geben, als das gerade entgegengesetzte, welches Jeden berechtigt, die Ersetzung eines ihm durch die Unvorsichtigkeit eines Andern zugefügten Schadens von demselben zu fordern, und auch Jeden verpflichtet, einen Schaden den er so angerichtet hat, zu ersetzen. Denn eine Unvorsichtigkeit in meinen eignen Handlungen kann ich vermeiden; aber mich nicht vor den Schaden, der für mich aus der Unvorsichtigkeit eines Andern entsteht, schützen.

Drittens ist es möglich, daß wir ein vorgebliches Rechtsgesetz zwar in der Allgemeinheit, in der es aufgestellt wird, falsch finden, aber nicht so, daß wir ein demselben schnurstraks entgegengesetztes Gesetz als wahr annehmen müssen. Alsdann folgt das Recht, das nach jenem Gesetze Statt finden soll, zwar nicht an sich aus der Voraussetzung, auf welche das Gesetz ginge; aber doch

unter einer zufälligen Bedingung. — Ich kann z. B. nicht wollen, daß Jeder ein Recht habe, von einem Andern die Ersetzung eines Schadens zu fordern, den dieser ihm (wenn auch durch eine widerrechtliche Handlung) zugefügt hat. Ich kann eben so wenig wollen, daß Niemand ein Recht habe von einem Andern, der ihn beschädigt hat, Schadensersatz zu fordern, oder was eben dasselbe sagt, daß Jeder ein Recht habe, einem Andern, dem er einen Schaden zugefügt hat, die Ersetzung desselben zu verweigern. — Das erste kann ich nicht als Gesetz wollen, weil es mich selbst da zu dem Ersatz eines Schadens, den ich einem Andern zugefügt hätte, verpflichten würde, wo die Handlung, durch welche ich einen Andern beschädigt hätte, mir gar nicht zugerechnet werden könnte. Widerrechtlich kann eine solche Handlung in so fern seyn, als derjenige, der dadurch verletzt wird, sie mit Gewalt zu hindern, befugt ist; allein dennoch kann ich aus einer solchen Handlung nur da gegen einen Andern verpflichtet werden, wo ich für sie, als eine freye Handlung, verantwortlich seyn kann. — Ich kann eben so wenig wollen, daß Jeder, der einen Andern beschädigt hat, demselben Entschädigung zu verweigern befugt sey; weil ich und alles das Meinige hierdurch der Willkühr eines Jeden hierdurch Preis gegeben wäre. Allein, wie leicht in die Augen fällt, kann ich

sehr wohl wollen, daß Jeder ein Recht zum Ersatz eines Schadens habe, wo ihm derselbe durch den bösen Willen oder die Culpa des Andern, um diesen juristischen Ausdruck zu gebrauchen, zugefügt ist. Hierbey kann ich ebenfalls wollen, daß das Recht auf Entschädigung nur in dem angegebenen Falle Statt finde.

Man sieht leicht, daß es mit dem dritten Falle eben die Bewandtniß hat, als überhaupt mit zwey allgemeinen Sätzen, welche beyde falsch sind, weil der eine zu allgemein bejahet, was der andere zu allgemein verneint. Denn jeder dieser Sätze wird unter einer gehörigen Einschränkung als wahr behauptet werden können. Beyde Sätze: Alle Körper schwimmen auf dem Wasser, und: Kein Körper schwimmt auf dem Wasser, sind falsch in der Allgemeinheit, in welcher sie hier aufgestellt sind; allein wahr, wenn sie auf die gehörige Art beschränkt werden.

Nach dem Bisherigen stehen dem Menschen Rechte nur im Verhältnisse zu seinen Mitmenschen zu, und zwar in sofern er durch seine Handlungen auf ihren Zustand, und sie auf den seinigen wirken können. Jeder will durch den Andern, zum Behufe einer gewissen Freyheit, die er in Anspruch nimmt, nicht beschränkt seyn, und muß deshalb dem Andern die nämliche Freyheit und die nämliche Forderung, durch ihn nicht beschränkt zu werden, einräumen. Nehmen wir an, daß auf dem ganzen Erdboden nur ein einziger Mensch existire; so würde von Rechten

desselben nicht die Rede seyn können. Nicht weil alles, was dieser Mensch thäte widerrechtlich wäre; sondern weil von Recht und Unrecht, wenn wir unter dem letztern das Widerrechtliche *) verstehen, nicht die Rede seyn könnte. Der Mensch würde immer Pflichten haben, in so fern er noch immer verbunden wäre, nach der Idee einer durchgängigen Uebereinstimmung mit sich selbst zu handeln; allein Rechte könnte er nicht haben, weil diese ein Verhältniß desselben zu andern Menschen voraussetzen, welches hier nicht Statt fände.

Ich gebe diesem Menschen absichtlich die ganze weite Erde, die er ohne einen Mitmenschen bewohnen soll; nicht bloß etwa eine sonst von Menschen unbewohnte Insel, durch welche er von dem ganzen übrigen Menschengeschlechte abgeschnitten wäre. Denn auf dieser würde er der Einwirkung seiner Mitmenschen auf seinen Zustand nicht ganz entzogen, und nicht für immer unfähig seyn, auf ihren Zustand zu wirken. Denn man lasse diesen Unglücklichen durch Schiffbruch auf seine Insel verschlagen seyn, und ihn dabey in seinem Vaterlande Eigenthum, Forderungen, mit Einem Worte Rechte haben, die er in seiner Trennung von demselben freylich nicht geltend machen kann. Wäre er durch ein Wunder auf einen andern Weltkörper versetzt, von welchem keine Rückkehr möglich wäre; so würden eben deshalb alle jene Rechte aufgehoben seyn, weil er nicht mehr

---

*) S. Anmerkung L.

auf seine Mitmenschen und diese nicht mehr auf ihn wirken könnten. Allein die Möglichkeit, in sein Vaterland zurückzukehren, ist dem Unglücklichen im obigen Falle nicht durchaus abgeschnitten. Ein glückliches Geschick mag ihn also unter seine Mitmenschen und zu seinem Eigenthume zurückführen. Hier ist es für seinen Zustand nicht gleichgültig, ob dieses von Andern unangetastet geblieben, oder als ein Gemeingut behandelt ist, dessen Jeder sich nach Belieben bedienen darf. Trotz des Abstandes, der den Unglücklichen bisher von seinen Mitmenschen trennte, war derselbe doch noch nicht der möglichen Einwirkung derselben auf seinen Zustand entzogen. Eben so leicht erhellet, daß ihm nicht die Möglichkeit, auf den Zustand Anderer einzuwirken, gänzlich abgeschnitten war. Er habe z. B. ihm anvertrautes Eigenthum bey sich, oder finde auf seiner Insel Sachen, die von Andern als ihr Eigenthum daselbst zurückgelassen sind. So lange keine anderweitige Unmöglichkeit von Seiten dieser vorhanden ist, ihres Eigenthums sich wieder zu bemächtigen, kann er auch in seiner Lage auf ihren Zustand wirken. Kurz der Mensch, der auch noch so entfernt auf der Erde von allen seinen übrigen Menschen lebt, ist dadurch noch nicht aus aller Gemeinschaft, oder der gegenseitigen Einwirkung des Einen auf den Zustand des Andern gesetzt. Es besteht immer noch ein rechtliches Verhältniß unter ihnen.

Zu diesem rechtlichen Verhältnisse wird nicht allein erfordert, daß mehrere Menschen, zwischen

welchen es Statt finden soll, gegenseitig auf einander wirken können; sondern überdem auch, wie von selbst in die Augen fällt, daß sie auf irgend eine Art neben einander bestehen können. Wo ein Nebeneinanderbestehen des Einen mit irgend einem Andern unmöglich ist, da tritt das sogenannte Nothrecht ein, das hier eine nähere Betrachtung verdient.

Anhang zum zweyten Abschnitt.

Das Nothrecht und das Recht der Stärkern.

Das „Noth hat kein Gebot" gestattet dem Menschen Handlungen, die sonst gegen das Recht eines Andern seyn würden, ohne ihn gleichwohl dazu zu berechtigen. Hier, wo das sogenannte Nothrecht eintritt, ist eine moralische Erlaubniß, ohne ein Recht, obgleich sonst überall, wo eine moralische Erlaubniß vorhanden ist, auch ein Recht vorhanden ist, wenn gleich der Schluß von einem Recht auf eine moralische Erlaubniß nicht sicher ist. Das sogenannte Nothrecht ist kein wahres Recht, oder es ist als ein Recht (jus) betrachtet, ein Unding, wenn gleich das, was man mit seinem Namen bezeichnet, an sich möglich ist.

Zur Erläuterung diene ein von den Casuisten häufig gebrauchtes und von Cicero *) entlehntes Beyspiel, wenn ich mir auch bey demselben einige Veränderung erlauben muß. Zwey Menschen also

*) Fragm. de republ. Cic. opp. Ed. J. A. Ernesti, Vol. IV. p. 30.

sollen sich bey einem Schiffbruche auf ein Bret retten. Das Bret gewähre einem Einzelnen alle Sicherheit, sey aber zu klein für beyde, so daß, wenn sie beyde auf demselben, sich mit Gewalt behaupten wollen, beyde umkommen müssen. Wie man diesen Fall entschieden habe, ist bekannt. Einige nämlich wollen, jeder von Beyden habe das Recht, das Bret auch mit dem Untergange des Andern zu behaupten; andere hingegen verdammen denjenigen, der sein Leben auf Kosten des Lebens seines Unglücksgefährten retten wollte; und ich widerspreche diesen und jenen.

Denn ein Recht, sein Leben, auch mit dem Untergange des Andern zu retten, kann keinem von Beyden zustehen, weil diesem Rechte von Seiten des Andern eine Verbindlichkeit entsprechen müßte, die mit seinem eigenen Rechte in Widerspruch wäre, würde ich sagen, wenn ich meinen oben aufgestellten Begriff von einem Rechte, schon als zugegeben betrachten könnte. Allein da hier, eben um jenen Begriff vollends zu entwickeln, die Rede von dem Nothrechte ist; so muß ich einen andern Weg einschlagen. Sollte, sage ich demnach, der Eine hier das Recht haben, sein Leben selbst mit dem Untergange des Andern zu erhalten; so würde dieses Recht auch dem Andern zustehen. Das Recht des Einen würde aber mit dem Rechte des Andern in Widerspruche seyn. Mit meinem Rechte, mein Leben zu erhalten, könnte das Recht des Andern, das seinige zu erhalten, nicht bestehen, da die-

ses nur mit Aufopferung des meinigen geschehen könnte.

Dem ungeachtet liegt Keinem die Pflicht ob, sein Leben dem Leben des Andern aufzuopfern, denn Keiner handelt pflichtwidrig, der in einem solchen Nothfalle — denn mit diesem Namen bezeichnet man den Zustand, in welchem das sogenannte Nothrecht eintreten soll — sein Leben zu erhalten sucht. So sehr man der Moralisten, welche diese Pflicht haben behaupten wollen, Eifer für die Heiligkeit der Pflicht achten muß, so wenig kann man sich eine Ungereimtheit ableugnen, auf welche diese Behauptung führt. Befände ich mich nämlich mit einem Andern in einem Nothfalle; so würde ich, wenn jene Behauptung wahr seyn sollte, mein Leben dem Andern, der Andere das seinige mir aufzuopfern verbunden seyn. Wir beyde wollen nun unsere Pflicht thun. Er wird also sein Leben aufopfern, damit das meinige erhalten werde; ich opfere das meinige auf, damit das seinige erhalten werde, wir beyde kommen um, da doch jeder gerettet werden sollte. Eine Pflicht, deren Erfüllung mit dem moralischen Zwecke, auf welchen sie geht, in Widerspruch wäre, würde doch ein moralisches Unding seyn.

In dem angenommenen Falle muß es daher Jedem erlaubt seyn, für sich zu sorgen, obgleich seine Selbsterhaltung mit der Erhaltung des Andern nicht bestehen kann. Diese Erlaubniß ist, wie vorhin gezeigt ist, gleichwohl kein Recht zu nennen. Hieraus erhellet, daß von Rechten, nur da die Rede

seyn kann, wo mehrere, der Eine neben dem Andern, bestehen können.

Demungeachtet findet, wie aus dem Gesagten erhellet, dasjenige Statt, was man das Nothrecht nennt, wenn es gleich kein Recht genannt werden kann. Denn es ist nichts anders, als die Erlaubniß etwas zu thun, was sonst gegen das Recht eines Andern seyn würde, die darin ihren Grund hat, daß nicht mehrere neben einander bestehen können, und ohne sie meine Selbsterhaltung unmöglich wäre.

Mit dem Nothrechte ist, wie sich unten ergeben wird, das sogenannte Recht des Stärkern verwandt. Denn was man mit diesem Namen belegt, findet allerdings Statt, wenn es gleich kein Recht zu nennen, und in dem Verhältnisse des Menschen zu seinen Mitmenschen ein Unding ist.

Fragt man was es sey; so würde ich, ohne mich vor der Hand auf eine Definition desselben einzulassen, sagen, es sey das Recht, das der Gottheit gegen den Menschen, und uns Menschen gegen die Thiere zustehe; wenn der Gottheit im Verhältnisse zu den Menschen und dem Menschen im Verhältnisse zu den Thieren Rechte zustehen könnten. Allein der Allmächtige bedarf keines Rechts, das wir erst anerkennen müßten; wir stehen ganz in seiner Hand; das Thier kann kein Recht anerkennen. In seiner Vernunft hat der Mensch eine Ueberlegenheit, durch welche er sich das Thier unterwürfig machen kann. Durch diese seine Ueberlegenheit über die Thiere glaubt der Mensch sie, wie es seine Ab-

sichten erfordern, gebrauchen zu dürfen, ohne an ihnen ein Unrecht zu verüben. Wenn dieser Gebrauch nur nicht gegen das Recht eines seiner Mitmenschen läuft, so ist in demselben gar nichts Widerrechtliches; und wenn in demselben sonst nichts liegt, was einer andern Pflicht des Menschen widerspräche, auch nichts Unsittliches. Es erhellet also leicht, daß der Mensch gegen die Thiere keine Rechte habe, weil diese als vernunftlose Wesen unfähig sind, Pflichten, die ihnen obliegen, und Rechte, die dem Menschen zuständen, anzuerkennen. Wollte man gleichwohl dem Menschen das Recht des Stärkern über und gegen das Thier einräumen; so wäre dieses ein Recht ohne eine ihm entsprechende Verbindlichkeit, und hierin würde es dem sogenannten Nothrechte ähnlich seyn. Gottes Allgewalt, wenn sie auch nicht nach dem Gesetze des heiligsten Willens, wenn ich mich so ausdrücken darf, verwaltet würde, wäre unvermögend, den Menschen zu verpflichten. Zwischen Gott und dem Menschen wäre durch sie kein Rechtsverhältniß; also auch hier kein Recht auf Uebermacht gegründet, obgleich nichts, was die Allmacht gegen den Menschen in das Werk setzen mag, widerrechtlich seyn kann. Denn von dem Rechtlichen oder Widerrechtlichen kann in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen nicht die Rede seyn. Der Mensch kann gegen den Unendlichen kein Recht haben, weil er keiner Einwirkung auf ihn fähig ist, die Gottheit kein Recht gegen den Menschen, weil sie dessen, wegen ihrer Unabhängig-

keit von dem Menschen, welche ihre Allmacht ihr gewährt, nicht bedarf. Nur in einem Falle, den die Vernunft aber sogleich als widersinnig zu verwerfen genöthigt ist, könnte von Rechten der Gottheit die Rede seyn; da nämlich, wo neben der Gottheit noch ein anderes allmächtiges Wesen ein Daseyn hätte. Eine Allmacht neben einer andern Allmacht, ist aber ein offenbarerer Widerspruch als jeder andere; ein Widerspruch, deren wir nur dadurch ausweichen können, daß wir einen Einzigen Gott annehmen.

Man überzeugt sich leicht, daß die obige Behauptung, welche der Gottheit alle Rechte gegen den Menschen abspricht, mit der Vollkommenheit und insbesondere mit der Heiligkeit derselben keinesweges in Widerspruche ist. Denn die vollkommenste Güte derselben gegen ihre Geschöpfe, die vollkommenste Gerechtigkeit, die jedem Geschöpfe alles zu Theil werden läßt, dessen es an sich und in Verbindung mit seinen Nebengeschöpfen fähig ist, ist mit jener Behauptung in der völligsten Uebereinstimmung.

Das Recht des Stärkern ist, wie ich vorhin behauptete, auch im Verhältniß zwischen Menschen und Menschen ein Unding. Sollte es ein eigentliches Recht seyn, und seinen Namen mit der That führen; so würde es das Recht seyn, das den Schwächern der Willkühr des Stärkern Preis gäbe. Der Stärkere mögte dieses Recht gegen den Schwächern allerdings in Anspruch nehmen, allein dieser würde dasselbe unmöglich anerkennen können. Ich

lasse mich vor der Hand nicht auf die Folgerungen ein, zu welchen dieses führt, und bemerke nur, daß der Stärkere dasselbe nicht ohne sich selbst zu widersprechen in Anspruch nehmen kann. Denn sollte meine Ueberlegenheit über meinen Mitmenschen mir ein Recht über denselben geben; so würde ich unstreitig auch demjenigen, der mir überlegen wäre, dasselbe Recht einräumen müssen. Nichts ist aber dem Egoismus, der das Recht der Stärkern geltend machen wollte, mehr zuwider, als gerade dieses; und wo wäre der Mensch, der nicht den ihm überlegenen Stärkeren fände? — Noch mehr: wo ist der Mensch, der in jeder Rücksicht und in jedem Zustande, der stärkste zu seyn sich dünken könnte? Die Stärke liegt nicht allein in der Kraft der Muskeln, in der Klugheit, Gegenwart des Geistes, kurz nicht allein in allen Vermögen und Kräften, die die Natur giebt, oder in Geschicklichkeiten, die der Mensch sich erwirbt, und durch welche er sich andere Dinge dienstbar macht; sondern auch, der Zufall giebt sie und raubt sie auch, wenn gleich nur in Zwischenzeiten. Der schlafende Riese ist einstweilen schwächer als der wachende Zwerg, in dessen Händen, nach dem Rechte des Stärkern, alsdann sein Schicksal stände. Denn Stärke ist hier alles, was Ueberlegenheit über Andere, und wäre es auch nur für den Augenblick, der über Seyn oder Nichtseyn entscheiden kann, giebt.

Diese Folgen entgehen auch dem Egoismus nicht, wo er das Recht des Stärkern für sich geltend

machen

machen will. Seine Ueberlegenheit über Andere soll ihn berechtigen. Dieses wird immer eine Ueberlegenheit einer gewissen Art, z. B. in körperlicher Stärke, Klugheit u. s. w. seyn; und nur gerade diese Art der Ueberlegenheit soll nach seinem Willen ein Recht geben. Daher klagt der rohe Mensch, der alles mit Gewalt erzwingen will, über Arglist; der hinterlistige Betrüger über Gewaltthätigkeit als eine Ungerechtigkeit, weil jeder nur in derjenigen Art, worin er einem Andern überlegen ist, einen Rechtsgrund finden will, den Andern nach seiner Willkühr zu behandeln. Es kann auch nicht anders seyn. Denn es würde mit nichts zu beweisen seyn, warum nicht der Giftmischer vermittelst seiner abscheulichen Kunst, wenn er sich der Gelegenheit zu ihrer Anwendung versichern könnte, sich der Gewalt seines rohen Unterdrückers mit eben dem Rechte entziehen könnte, als dieser seiner sich durch seine körperliche Stärke bemächtigt hätte. Wir schaudern bey diesem Gedanken, weil das Recht des Stärkern in der Hand des Giftmischers uns furchtbarer ist, als die frechste und rohste Gewaltthätigkeit, die sich eben hierauf stützt. Dieser können wir vielleicht ausweichen, aber jenen Nachstellungen um so weniger, je weniger wir uns zu ihren Mitteln erniedrigen können. Allein ist hiermit die Richtigkeit jener Folgerung aufgehoben, nach welcher das Recht des Stärkern alles, und auch denjenigen, der es für sich in Anspruch nehmen wollte, in den Abgrund reißen würde?

Dritter Abschnitt.

Unabhängigkeit der Rechtslehre von der Moral, und dieser von jener in ihren eigenthümlichen Gründen.

Aus meinen vorhergehenden Betrachtungen glaube ich, ist es erweislich: 1) daß unsere Pflichten uns, unabhängig von dem eigenthümlichen Grunde, der unsere Rechte bestimmt, obliegen; 2) daß wir, unabhängig von dem eigenthümlichen Grunde unserer Pflichten, Rechte haben; und 3) daß es daher ein von der Moral unabhängiges Naturrecht, oder ein solches allgemeines Recht gebe.

Durch diese Behauptungen will ich keineswegs in Abrede stellen, daß wir in Pflichten Erkenntnißgründe von Rechten, oder in Rechten Erkenntnißgründe von Pflichten haben; sondern meine Behauptung geht nur dahin, daß beyde, unsere Rechte und Pflichten, jede ihren eigenthümlichen Sachgrund haben. Einen Grund von etwas anderm nennen wir überhaupt dasjenige, durch dessen Erkenntniß die Erkenntniß von diesem gewiß gemacht werden kann. Ist der Grund so beschaffen, daß durch ihn erst das, was wir aus ihm erkennen, möglich wird; so nenne ich ihn einen **Sachgrund**; sonst einen

bloßen Erkenntnißgrund. Veränderungen die wir wahrnehmen, sind bloße Erkenntnißgründe von Kräften, durch welche sie bewirkt werden; in der Kraft hingegen haben wir den Sachgrund, warum unter diesen oder jenen eintretenden Bedingungen diese und keine andere Veränderung erfolgen muß. In der Freyheit des Willens liegt der Sachgrund aller Pflicht; in dem Bewußtseyn unserer Pflichten ein Grund, aber ein bloßer Erkenntnißgrund der Freyheit des Willens. Jeder Sachgrund ist auch ein Erkenntnißgrund desjenigen, was in ihm gegründet ist; allein nicht jeder Erkenntnißgrund ist auch ein Sachgrund, wie aus dem Gesagten erhellt. Deshalb unterscheide ich zwischen Sachgründen und bloßen Erkenntnißgründen oder solchen Erkenntnißgründen, die nicht zugleich Sachgründe sind.

Es kann demnach seyn, daß Rechte von Pflichten, und diese von jenen Erkenntnißgründe abgeben, obgleich das ganze System unserer Rechte, und das ganze System unserer Pflichten, jedes unabhängig von dem andern, seinen eigenthümlichen Sachgrund hat.

Daß in Rechten Erkenntnißgründe von Pflichten liegen, erhellet schon aus dem Vorigen. Denn ein Recht auf der einen Seite, dem nicht auf Seiten eines Andern eine Pflicht entspräche, würde ein Unding seyn. Eben so geben auch Pflichten Erkenntnißgründe von Rechten ab. Seine Pflicht zu thun, muß jeder ein Recht haben, oder zu einer Handlung, die mir als Pflicht obliegt, muß ich un-

streitig ein Recht haben, ob man gleich diesen Satz aus einem Mißverständnisse oft geläugnet hat *).

Der eigenthümliche Sachgrund aller Rechte liegt darin, daß der Mensch durch die Natur seines Willens genöthigt ist, eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch zu nehmen. Dieses nöthigt ihn nämlich, an jeden seiner Mitmenschen die Anforderung zu machen, daß derselbe sich in dem Gebrauche seiner äussern Willkühr so weit einschränke, als es nöthig ist, wenn die größte äussere Freyheit der Willkühr des Einen mit der größten äussern Freyheit der Willkühr eines jeden Andern bestehen soll. Dieselbe Anforderung von Seiten jedes Andern kann er, eben deshalb weil er sie selbst macht, nicht umhin als gültig anzuerkennen. Hieraus entspringen für Jeden Rechte, wenn anders mein Recht in dem Vermögen besteht, etwas als einen Gegenstand meiner Willkühr zu behandeln, in so fern Andere es so zu behandeln verbunden sind.

Hier scheint es zwar, daß mein Recht in der Pflicht des Andern gegründet sey; allein diese Pflicht des Andern würde nicht vorhanden seyn, wenn er gegenseitig nicht die nämliche Anforderung an mich machte. Eben so erhellet, daß meine Pflicht gegen den Andern, in sofern sie sich auf eine solche Anforderung bezieht, nicht Statt finden würde, wenn ich nicht dieselbe Anforderung an ihn machte. Jeder verpflichtet sich also durch die Anforderung, die er an

---

*) S. Anmerkung K.

jeden Andern macht. In jener Anforderung nimmt er aber das Recht in Anspruch, das er bey dem Andern anzuerkennen nicht umhin kann. Alles Recht hat demnach seinen eigenthümlichen Grund in einer Anforderung, die der Mensch zu machen genöthigt ist, weil er nicht umhin kann, eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch zu nehmen.

Hieraus folgen, wie aus dem Gesagten erhellet, Pflichten; allein demungeachtet liegt hierin nicht der Realgrund der Pflicht als Pflicht. Denn jene Pflichten folgen aus dem Anspruche, den der Mensch auf eine äussere Freyheit zu machen genöthigt ist, nicht schon für sich, sondern erst vermittelst eines andern Princips, das für Pflichten eigenthümlicher Weise gilt. Denn der Mensch, der eine äussere Freyheit der Willkühr wollen, und daher auch wollen muß, daß Jeder ausser ihm die Aeusserungen seiner Willkühr auf eine gewisse Bedingung einschränke, muß eben deshalb auch eine gewisse Handlungsweise wollen. Hieraus entspringt dann für ihn die obige Pflicht aus jenem Anspruche, aber nur deshalb, weil er eine Handlungsweise, deren Allgemeinheit er wollen muß, zu beobachten für Pflicht halten muß. Mit andern Worten, nur weil der Mensch auf eine gewisse Art zu handeln für Pflicht halten muß, wenn er genöthigt ist zu wollen, daß Jedermann auf dieselbe Art handele, entspringen aus seinen Ansprüchen auf eine äussere Freyheit Pflichten. Jenes Princip, vermittelst dessen

jene Pflichten folgen, ist aber den Pflichten eigenthümlich.

Hieraus erhellet auch, daß die Pflichten eben so wohl als die Rechte einen ihnen eigenthümlichen Sachgrund haben. Der Wille strebt nämlich, seiner Natur wegen, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung mit sich selbst; hierdurch ist er genöthigt, die Zwecke, welche ich oben (S. 24) moralische genannt habe, zu beabsichtigen, und hieraus entstehen dann Pflichten. Dieses, daß der Wille nach einer durchgängigen Uebereinstimmung mit sich selbst strebt, nöthigt ihn noch nicht an sich, Rechte in Anspruch zu nehmen; wohl aber unter den Bedingungen, unter welchen der menschliche Wille nur nach Aussen wirksam seyn kann. Der Mensch kann nämlich durch seine Mitmenschen in seinen Handlungen beschränkt werden. Er lebe von denselben auch noch so entfernt und abgeschieden, so ist er doch der Einwirkung derselben nicht gänzlich entzogen, und eben so wenig ist ihm aller Einfluß auf den Zustand und die Handlungen derselben abgeschnitten. Dieses nöthigt ihn, Rechte in Anspruch zu nehmen, deren er gar nicht bedürfte, wenn er von seinen Mitmenschen physisch unabhängig existirte.

Noch leichter ist es dargethan, daß der eigenthümliche Sachgrund aller Pflicht von dem eigenthümlichen Sachgrunde alles Rechts unabhängig sey, wenn dieses so viel heißen soll, daß dieser von jenem kein Sachgrund seyn könne. Denn daraus, daß ich genöthigt bin, eine äussere Freyheit der

Willkühr in Anspruch zu nehmen, folgt noch keineswegs, daß ich genöthigt sey, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung in meinen Handlungen zu streben. Denn jene äussere Freyheit meiner Willkühr könnte ohne diese sehr wohl bestehen. Nur wenn wir ausser dem Sachgrunde alles Rechts einen anderweitigen ersten Grund voraussetzen, in welchem alles Recht und alle Pflicht mittelbar gegründet ist, können wir von dem eigenthümlichen Sachgrunde der Rechte auf den eigenthümlichen Sachgrund der Pflichten, und von diesem auf jenen schliessen. Jeder dieser Gründe ist hier ein Erkenntnißgrund, aber keineswegs ein Sachgrund, von dem andern.

Denn aus meinen vorigen Behauptungen, daß alle unsere Rechte, und so auch alle unsere Pflichten, jede einen besondern ihnen eigenthümlichen Sachgrund haben, und daß jeder dieser Gründe von dem andern unabhängig ist, folgt keineswegs, daß nicht beyde in einem dritten gemeinschaftlichen Sachgrunde gegründet seyn sollten. Wäre dieses; so könnte es seyn, daß beide, der eigenthümliche Sachgrund der Rechte, und der eigenthümliche Sachgrund der Pflichten, sich zu jenem ihrem gemeinschaftlichen Sachgrunde, als Erkenntnißgründe verhielten. Und so ist es in der That.

Denn der Grund, um dessen willen ich genöthigt bin, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung in meinen Handlungen zu streben, liegt in der Natur des Willens, in welchem ich mir eines Vermögens, etwas nach Begriffen von Mittel und Zweck

zu begehren, bewußt bin. Eben hierin liegt aber auch der Grund, der mich nöthigt, eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch zu nehmen; und dieser Grund ist, wie in die Augen fällt, ein Sachgrund. Denn dieser Anspruch und jenes Streben ist selbst eine Aeusserung des Willens, als eines Vermögens. Eben daher sind sie beyde Erkenntnißgründe, aus welchen wir unmittelbar auf den Willen schliessen. Hieraus erhellet, warum der Schluß richtig ist: Ich bin genöthigt, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung in meinen Handlungen zu streben; also habe ich einen Willen; eben daher muß ich eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch nehmen. Eben so gilt auch der Schluß: Ich muß eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch nehmen, daher habe ich Willen, und daher bin ich genöthigt, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung meiner Handlungen mit mir selbst zu streben.

In dem Willen hat alles Recht, so wie alle Pflicht, seinen letzten Realgrund, in welchem der eigenthümliche Realgrung des Rechts so wie der eigenthümliche Realgrund der Pflicht, wiederum gegründet ist. Nur findet sich ein Unterschied zwischen der Art, wie in dem Willen die Rechte, und wie in ihm die Pflichten gegründet sind, oder warum ich seinetwegen eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch zu nehmen, und auch nach einer durchgängigen Uebereinstimmung in meinen Handlungen zu streben genöthigt bin. Der Wille nämlich strebt, wie jede Kraft, sich zu äussern; eben deshalb muß

er eine äussere Freyheit der Willkühr wollen. Indem er mich nach den Begriffen von Mitteln und Zwecken in Bewegung setzt, nöthigt er mich, nach einer durchgängigen Uebereinstimmung mit mir selbst in meinen Handlungen zu streben. Jenes folgt aus dem, was dem Willen mit jeder andern Kraft gemein ist, dieses aus der ihm eigenthümlichen Beschaffenheit.

Giebt man nach dem Bisherigen zu, daß die Rechte einen ihnen eigenthümlichen Realgrund, unabhängig von dem Realgrunde, der die Pflichten bestimmt, haben; so kann es wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, wie das Naturrecht am zweckmäßigsten von der Moral geschieden werde. Denn beyde Wissenschaften haben alsdann eine natürliche Gränze, und diese beobachtet man in der Behandlung derselben, wenn man in dem Naturrechte die Frage, welche Rechte dem Menschen zustehen; und in der Moral die Frage beantwortet, welche Pflichten ihm obliegen. Es versteht sich von selbst, daß hier die Rede nur von denjenigen Rechten und Pflichten seyn kann, welche der Mensch von jeder positiven Gesetzgebung unabhängig hat. Man könnte alsdann sagen, das Naturrecht sey die Wissenschaft von den natürlichen Rechtsgesetzen, die Moral hingegen die Wissenschaft von den Pflichtgesetzen, oder Gesetzen, welche den Menschen verpflichten. Ich nehme hier den Ausdruck Rechtsgesetz in der schon oben (S. 44.) angegebenen Bedeutung.

Aus meinen vorhin angestellten Betrachtungen erhellet, 1) daß beyde Wissenschaften ihre eigenthümlichen Grundprincipien haben, dergestalt, daß jede von der andern, in Ansehung derselben, unabhängig ist, wenn jede gleich in ihren besondern Anwendungen auf besondere Verhältnisse genöthigt seyn kann, Grundsätze aus der andern als Lemmata zu entlehnen; und 2) daß diese beyden Wissenschaften das Gebiet der besondern praktischen Philosophie, welche die Gesetze, die der Mensch als ein frey handelndes Wesen anzuerkennen genöthigt ist, als ergänzende Theile ausmachen. Denn die zum Behufe beyder zu erörternden Lehren und Begriffe würden als die allgemeine praktische Philosophie, der Abhandlung jener voran gehen.

Mit dem ersten Satze würde ich die von der berühmten Societät der Wissenschaften aufgegebene Preisfrage beantwortet haben, wenn diese von mir anders in dem Sinne derselben aufgefaßt ist. Denn es fällt alsdann in die Augen, daß es, wenn ich anders so glücklich gewesen bin, diese Frage richtig zu beantworten, ein von der Moral unabhängiges, auf ihm eigenthümlichen Gründen beruhendes, allgemeines Recht geben müsse.

Daß ich aber unter dem allgemeinen Rechte, von dem hier die Frage war, dasjenige verstanden habe, was in der Preisfrage gemeint ist, würde ich mir nicht voraus zu setzen getrauen, wenn ich mich nicht durch den unter No. 2) eben aufgestellten Satz dazu berechtigt glaubte.

Einigen Zweifeln und Einwürfen, welchen meine letzten Behauptungen ausgesetzt scheinen könnten, begegne ich wohl am besten, wenn ich mich über das Verhältniß der Moral zum allgemeinen Rechte, in dem folgenden Abschnitte näher erkläre, und so auf den Punkt zurückkomme, von dem ich in der Einleitung ausgegangen bin.

Vierter Abschnitt.

Verhältniß des Rechts zur Pflicht, und der allgemeinen Rechtslehre zur Moral.

Die Naturrechtslehrer, welche in ihre Wissenschaft nicht, wie Pufendorf, die ganze Lehre von Pflichten zogen, definirten das allgemeine Recht, oder das Naturrecht gewöhnlich als die Wissenschaft der Zwangspflichten, die Moral hingegen als die Wissenschaft der Gewissenspflichten, d. h. derjenigen Pflichten, deren Erfüllung lediglich dem Gewissen desjenigen, dem sie obliegen, zu überlassen ist. In der Abhandlung oder der Darstellung ihrer Wissenschaft, geben sie derselben aber den Gegenstand, den ich derselben in dem vorhergehenden Abschnitte angewiesen habe. Sie reden fast überall von Rechten, fast nirgends von Verbindlichkeiten; und wo das letzte, wie ausnahmeweise geschieht, setzt eine solche Verbindlichkeit doch immer ein Recht voraus, dem sie entspricht. Ich glaube daher mit ihnen über den Umfang und die Gränzen des Naturrechts eins zu seyn; wenn ich gleich in der Bezeichnung derselben von ihnen abweiche. Denn von Pflichten wird nach dem Obigen im Naturrechte nicht

die Rede seyn, als nur in sofern die äussere Erfüllung derselben eines Rechts wegen gefordert, und nöthigen Falls erzwungen werden kann. In so fern ist aber die äussere Erfüllung einer Pflicht selbst der Gegenstand eines Rechts, oder ein äusseres Thun oder Unterlassen, das als ein Gegenstand der Willkühr desjenigen, dem dieses Recht zusteht, von demselben behandelt werden kann. Die Zahlung, zu der der Schuldner seinem Gläubiger verbunden ist, ist ein Gegenstand des Rechts des letztern, in sofern er sie zu fordern, und nöthigen Falls zu erzwingen, berechtigt ist.

Diese Pflichten kommen in der Rechtslehre nur in Ansehung ihrer äussern Erfüllung, und nicht in Ansehung des Bewegungsgrundes, aus welchem sie erfüllt werden mögen, in Betrachtung. Denn zu der äussern Freyheit der Willkühr, welche mir mein Recht gewähren soll, ist es gleichgültig, aus welchem Bewegungsgrunde sie erfüllt werden.

Man hat dieses, wenigstens nach Kant, wenn auch nicht mit der gehörigen Bestimmtheit, so ausgedrückt: das Naturrecht habe Rechtspflichten, die Moral hingegen ethische Pflichten zum Gegenstande. Die ethische Pflicht, sagt man ferner, sey eine solche, die um ihrer selbst willen, oder weil sie Pflicht ist, zu erfüllen sey. Die Rechtspflicht würde daher eine solche seyn, die nicht um ihrer selbst willen erfüllt zu werden braucht. Allein eine solche Pflicht giebt es nicht; denn jede Pflicht ist um ihrer selbst willen, oder weil sie Pflicht ist, zu erfüllen. Dabey kann

es aber wohl bestehen, daß der Bewegunsgrund, aus welchem die äussere Erfüllung einer Pflicht fliessen mag, in gewisser Hinsicht nicht in Betrachtung komme. Allein eine Eintheilung der Pflichten in ethische und Rechts=Pflichten, wenn sie auf die obige Art gemacht werden sollte, würde sich eben so wenig logisch rechtfertigen lassen, als eine Eintheilung der Körper in mathematische und physische, ob man gleich richtig den mathematischen von dem physischen Körper unterscheidet. Denn bey dem mathematischen Körper ziehen wir bloß seine Ausdehnung, nicht seine übrigen Eigenschaften in Betrachtung, ohne sie zu leugnen, oder zu behaupten, daß irgend ein Körper vorhanden sey, dem sie abzusprechen wären. Auf eine ähnliche Art verhält es sich mit der Rechtspflicht, in so fern von ihr in der Rechtslehre die Rede ist. Denn da kommt bloß ihre äussere Erfüllung, das Thun oder Lassen, das sie fordert, nicht der Bewegungsgrund, aus welchem es hervorgeht, in Betrachtung, ohne daß man leugnete, daß eine solche Pflicht, wie jede andere Pflicht, um ihrer selbst willen zu erfüllen sey.

Daß dieses auch wenigstens K a n t s Meinung sey, erhellet daraus, daß er behauptet, alle, und daher auch die Rechtspflichten, gehören in die Ethik, obgleich die Gesetzgebung der Rechtspflichten nicht in der Ethik enthalten sey *). Das erste ist, nach dem Obigen, auch meine Behauptung; dem letzten aber glaube ich widersprechen zu müssen. Denn nach

---

*) S. Anmerkung M.

dem Obigen ist das Naturrecht die Wissenschaft der Rechtsgesetze, oder der Gesetze für die Rechte; die Moral hingegen die Wissenschaft von den Pflichtgesetzen. Die letzte hat die Gesetzgebung für alles, was Pflicht heißen mag, und also auch die Gesetzgebung für die Rechtspflichten zum Gegenstande. Die letzte Behauptung, welche Anfangs befremden mag, und der vorhin behaupteten Unabhängigkeit des Naturrechts von der Moral zu widersprechen scheint, wird durch die folgenden Betrachtungen in ihr Licht gesetzt, und diese erklären auch, was Kant zu jener Behauptung veranlaßt habe.

Wenn die Moral die Wissenschaft von den Pflichten überhaupt ist; so hat sie uns einmal darüber, was Pflicht überhaupt ist, und dann auch von unsern Pflichten in einzelnen Verhältnissen zu belehren; oder sie zerfällt, um mit den Alten zu reden, in die Lehre von dem höchsten Güte (περι τελȣς) und die Lehre von den einzelnen Pflichten (περι καθηκοντων) *). In der letzten lehrt sie auch die Pflicht, das Recht eines Andern nicht zu verletzen. Allein ihre Sache ist es nicht, uns über das Recht eines Andern zu belehren; sondern dieses gehört für die Rechtslehre. Wenn die Moral z. B. gebietet, einem Andern das nicht zu verweigern, was derselbe aus einem Vertrage von mir zu fordern ein Recht hat: so belehrt sie mich doch nicht darüber, was ein

---

*) S. Anmerkung N.

Anderer aus einem Vertrage zu fordern berechtigt ist; sondern überläßt dieses der Rechtslehre *).

Hieraus folgt, daß die Moral in der Lehre von den Pflichten, welche uns in besondern Verhältnissen als Rechtspflichten obliegen, aus der Rechtslehre Lehnsätze entnehmen müsse, obgleich für diese Pflichten keine andere Gesetzgebung vorhanden ist, als für alle übrige Pflichten. Denn eine Rechtspflicht liegt dem Menschen aus keinem andern Grunde ob, als weil er einmal wollen muß, daß sein Recht von jedem Andern unangetastet bleibe, und daher auch wollen muß, daß Jeder das Recht eines Andern heilig halte. Die Pflicht, das Recht eines Andern unangetastet zn lassen, ist daher überhaupt eine moralische. Dieses gilt auch von den besondern Pflichten, die aus derselben für bestimmte Rechtsverhältnisse folgen, wie z. B. von der Pflicht, einem Andern dasjenige zu leisten, was man ihm in einem Kontrakt zugesagt hat, das Eigenthum desselben unungetastet zu lassen u. s. w. Denn diese Pflichten folgen aus jener, ob wir sie gleich aus derselben nicht anders herleiten können, als wenn wir uns an die Kenntniß der Rechtsverhältnisse halten, in welchen sie Statt finden. In dieser Rücksicht verhält es sich mit den Rechtspflichten nicht anders, als mit andern Pflichten, die uns in bestimmten Verhältnissen obliegen. Um diese Pflichten zu erkennen, müssen wir uns an die Kenntniß jener Verhältnisse halten.

Die

*) S. Anmerkung N. 2.

Die Kenntniß dieser Verhältnisse, hat natürlich die Moral anderwärts her zu entlehnen; die Pflichten, die uns in denselben obliegen, folgen aber aus Gründen, die in das Gebiet der Moral fallen, wenn wir dieselben auf jene Verhältnisse anwenden.

Aus dem vorhergehenden erhellet leicht, daß alle Zwangspflichten Rechtspflichten, und umgekehrt alle Rechtspflichten auch Zwangspflichten sind. Die Moral muß sich daher bey der Bestimmung der Zwangspflichten für einzelne Verhältnisse an das Naturrecht halten; nicht um aus demselben Pflichtgesetze, sondern vielmehr die Kenntniß der Rechtsverhältnisse, in welchen jene Zwangspflichten gelten sollen, zu entlehnen. Denn alle Zwangspflichten gehen lediglich dahin, nichts gegen das Recht eines Andern zu thun. So, und nicht anders lassen sich der Umfang und die Grenzen der Zwangspflichten bestimmen, und deshalb muß bey der wissenschaftlichen Behandlung der praktischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange der Moral das Naturrecht voran gehen, wenn sie anders die Lehre von den einzelnen Pflichten in specielle Verhältnisse verfolgen will.

Ich weiß zwar, daß mehrere, und zum Theil scharfsinnige, Naturrechtslehrer in neuern Zeiten das Naturrecht aus Gründen, die der Moral eigenthümlich angehören, haben ableiten wollen, und daher von der Moral, oder wenigstens einer Lehre derselben, zu dem Naturrecht fortgegangen sind *). Sie

*) S. Anmerkung O.

unterschieden zu diesem Behufe zwey Arten von Pflichten gegen Andere: die Zwangs- und die Gewissenspflichten; setzten dabey voraus, daß jedem Rechte eine Zwangspflicht, und umgekehrt jeder Zwangspflicht ein Recht entspreche; und stellten alsdann ein eigenthümliches Princip für die Zwangspflichten auf, aus welchen sie dann einen Grundsatz für alle Rechte folgerten, der die Basis des ganzen Naturrechts seyn sollte.

Allein so richtig dieses Verfahren seyn würde, wenn es dabey nur auf einen allgemeinen Erkenntnißgrund der Rechte abgesehen ist, wofern sich anders, unabhängig von allen Rechtsgesetzen, ein Princip der Zwangsverbindlichkeiten aufstellen läßt; so wenig läßt sich das letzte behaupten.

Die Gewissenspflicht gegen Andere, sagten nämlich jene Naturrechtslehrer, fordert, denselben zur Erreichung ihrer Zwecke behülflich zu seyn; die Zwangspflicht hingegen verbietet, niemand als ein bloßes Mittel meiner Zwecke zu gebrauchen, oder, was auf eins hinausläuft, in der Erreichung seiner Zwecke zn hindern. Denn wo ich einem Andern in der Erreichung eines Zwecks hinderlich bin, werde ich hierbey doch, vorausgesetzt, daß dieses nicht unwillkührlich ist, einen Zweck haben, zu welchen ich ihn als ein Mittel, und als ein bloßes Mittel gebrauchen würde.

Allein man sieht leicht, daß jene Sätze nicht in der Allgemeinheit, in der sie aufgestellt wurden, wahr sind, und also auch nicht für Principien, nach

welchen jene beyden Arten von Verbindlichkeiten zu unterscheiden wären, gelten können. Denn es ist keineswegs wahr, daß ich die Gewissensverbindlichkeit hätte, Jedem in der Erreichung eines Zwecks, den er sich vorgesetzt haben mag, behülflich zu seyn, gesetzt auch, daß es mir dazu nicht an Kräften fehlt, und daß er meinen Beystand zu einem an sich erlaubten Zwecke in Anspruch nimmt; und eben so wenig ist es allgemein wahr, daß ich niemand in der Erreichung eines an sich erlaubten Zwecks hinderlich seyn dürfte. Denn indem ich einem meiner Mitmenschen zur Erreichung eines solchen Zwecks behülflich werde, kann ich nicht allein eben hierdurch ausser Stand gesetzt werden, dem Andern zu Hülfe zu kommen; sondern es ist selbst möglich, daß ich diesem eben hierdurch hinderlich werde, ohne hierdurch eine Pflicht gegen denselben zu verletzen. Man setze z. B. Cajus und Titius befinden sich in einem an sich erlaubten Wettstreite; beyde z. B. seyen Kaufleute, die in einem und eben demselben Handel ihr Glück versuchen, und derjenige der glücklichste, der das meiste Kapital in Händen hat. Indem ich hier den Einen durch Vorschüsse unterstütze, werde ich eben deshalb dem Andern hinderlich seyn. Wer würde hier eine Verletzung der Pflicht gegen den Titius finden, wenn ich auf die bemeldete Art dem Cajus zu Hülfe zu kommen suchte? — Wir wollen diesen Fall etwas abändern; alles übrige sey wie vorhin, nur mit dem Unterschiede, daß ich dem Cajus, nicht aus Wohlwollen oder aus einer an-

erkannten Pflicht, sondern aus Haß gegen den Titius unterstützte. Es ist keine Frage, daß ich, indem ich aus einem solchen nichtswürdigen Bewegungsgrunde handelte, mich einer Sünde schuldig machte; allein würde ich gleichwohl eine Zwangspflicht gegen den Titius verletzen? Dennoch würde ich in diesem und jenem Falle den Titius als ein bloßes Mittel meiner Zwecke behandeln. In dem ersten Falle dadurch, daß ich dem Cajus zur Erreichung eines Zwecks beystände, den er nur zu des Titius Nachtheile erreichen könnte. Hier wollte ich zwar an sich den Nachtheil des Cajus nicht; allein meine gute Absicht für den Titius kann ich nicht ohne Abbruch der Zwecke des Cajus erreichen. Eben deshalb muß ich seine Zwecke den meinigen unterordnen, oder ihn als ein bloßes Mittel zu denselben behandeln. In dem zweyten Falle würde ich den Titius augenscheinlicher als ein bloßes Mittel meiner Zwecke behandeln. Denn nur um das elende Gefühl der Schadenfreude zu genießen, begünstigte ich den Cajus. So lange dieses bloß auf die vorbeschriebene Art geschieht, verletzte ich so wenig als Cajus eine Zwangspflicht gegen Titius. Denn ich habe das unstreitige Recht mein Vermögen als Gläubiger jedem, dem es mir gefällt, anzuvertrauen. Cajus hat das eben so unstreitige Recht, von mir als Darlehn anzunehmen, was ich ihm als solches anvertrauen will, um damit im Handel sein Glück zu versuchen. Die Absicht, die er oder ich hierbey haben mögen, kommt dabey nicht

weiter in Betrachtung, wenn sie nur nicht in anderweitige Handlungen ausbricht, durch welche das Recht des Titius verletzt würde.

Nur also zu denjenigen Handlungen, durch deren Gegentheil das Recht eines Andern verletzt würde, habe ich gegen denselben eine Zwangsverbindlichkeit. Durch eine solche Handlung behandele ich einen Andern als ein bloß willkührliches Mittel meiner Zwecke; allein es kann nicht umgekehrt behauptet werden, daß jede Handlung durch welche ich einen Andern als ein bloßes Mittel meiner Zwecke behandele, gegen eine Zwangspflicht, die mir gegen denselben obliegt, laufe, oder ein Recht desselben verletze.

Ich will zum Beweise dieses Satzes nicht auf die eben angeführten Beyspiele berufen; denn diese gelten gegen die von mir bestrittene Behauptung nur dann als Instanzen, wenn sie in der vorhin angegebenen Allgemeinheit aufgestellt wird; nicht aber da, wo ich die äussere Handlung eines Andern, durch welche er mich keinesweges als ein bloßes Mittel seiner Zwecke behandelt, wider seinen Willen zu meinem Zwecke verwende. Denn diejenigen, welche das Naturrecht auf die Moral gründen wollen, könnten ihre Behauptung vielleicht durch eine Einschränkung zu retten suchen, und sagen, daß ich gegen einen Andern nur in so fern eine Zwangsverbindlichkeit habe, als ich nicht solche äussere Handlungen desselben, durch welche er einen Zweck zu erreichen sucht, zur Erreichung eines von mir beabsichtigten

Zwecks wider seinen Willen benutze. Allein auch diese Behauptung würde nicht allgemein wahr seyn. Ich kann mich z. B. eines Andern, von dem ich weiß, daß er nach einem gewissen Orte, nach welchen ich den Weg nicht weiß, geht, indem ich ihm in einer gewissen Entfernung folge, als eines Wegweisers bedienen, eben so als desjenigen, den ich dazu ausdrücklich gedungen hätte. Dieses könnte selbst wider seinen Willen geschehen; allein würde ich gleichwohl eine Zwangsverbindlichkeit gegen ihn verletzen? — Unstreitig nicht. Denn indem ich mir so eine Handlung desselben wider seinen Willen, und vielleicht auf eine pflichtwidrige Art, zu Nutze mache, hindere ich ihn doch auf keine Weise in der Ausübung eines Rechts; oder allgemeiner, ich lasse mir keine Verletzung seines Rechts zu Schulden kommen, wie es z. B. da der Fall seyn würde, wo ich ihn, um an ihm einen Wegweiser zu haben, zu jenem Gange zwingen wollte, oder wo ich ihn durch das Versprechen einer Belohnung dazu bestimmt hätte, mir den Weg zu weisen, und ihm hernach den Lohn, welchen er sich ausbedungen hatte, vorenthalten wollte. In beyden Fällen würde ich ihn dadurch widerrechtlich behandeln, daß ich ihn auf eine rechtlich unerlaubte Art zu einer Handlung, die er zur Erreichung meiner Zwecke vornehmen sollte, bestimmte. Deshalb, und nur deshalb, würde ich gegen ihn eine Zwangspflicht verletzen.

Dieses wird noch einleuchtender, wenn wir den bisherigen Fall etwas abändern. Gesetzt je-

mand, dessen ich mich auf die vorbemeldete Art wider seinen Willen, als eines Wegweisers bedienen wollte, ginge nur absichtlich, um mich irre zu führen, an einen ganz andern Ort, als wohin ich wollte; so konnte es immer seyn, daß er auf eine hämische Art sich hierdurch an meiner Unbescheidenheit rächte. Allein so unsittlich dieses auch seyn mögte, so läge darin doch eigentlich keine Verletzung eines Rechts und einer demselben entsprechenden Zwangspflicht.

Es erhellet aus dem bisherigen sattsam, daß, um die Zwangs- und die Gewissenspflichten gegen Andere zu unterscheiden, zuvor eine Grenzlinie zwischen dem Rechtlichen und Widerrechtlichen gezogen seyn müße. Eben so erhellet daraus, daß die Unterscheidung zwischen der vollkommenen und unvollkommenen Pflicht gegen Andere, nicht mit der Unterscheidung der Zwangs- und der Gewissenspflichten gegen Andere zusammenfalle; vorausgesetzt, daß eine vollkommene eine solche Pflicht ist, die in keinem Collisionsfalle aufhören, eine unvollkommene hingegen eine solche, die in einem Collisionsfalle aufhören kann *). Denn alsdann erhellet leicht, daß unter den Pflichten gegen Andere jede Zwangspflicht auch eine vollkommene, hingegen nicht jede vollkommene Pflicht eine Zwangspflicht sey. In jeder Zwangspflicht verletze ich die Forderung des Sittengesetzes, keinen Andern als ein

*) C. C. E. Schmid Moralphilosophie, zweyte Aufl. S. 449.

bloßes Mittel meiner Zwecke zu behandeln, und wo ich diese Forderung verletze, handele ich auch gegen eine vollkommene Pflicht, die ich gegen meinen Mitmenschen habe. Mit dieser streiten also nicht allein äussere Handlungen; sondern auch Gedanken, Wünsche und Gesinnungen, in welchen ich denselben als ein bloßes Mittel meiner Zwecke behandele. Neid, Bosheit, Schadenfreude u. dgl., streiten, auch wenn sie in keine äussern Handlungen, die dem Rechte Anderer zuwider sind, ausbrechen, mit einer vollkommenen; aber keineswegs mit einer Zwangspflicht. Hieraus ergiebt sich nun weiter, daß unter den Pflichten gegen Andere jede unvollkommene eine Gewissenspflicht, aber nicht jede Gewissenspflicht eine unvollkommene sey. Vom Haß, Schadenfreude, Neide und den ihnen ähnlichen Untugenden mich rein zu erhalten, habe ich unstreitig eine vollkommene Pflicht; allein es ist begreiflich, daß mich keine Zwangspflicht dazu verbindet. Jene Pflicht wird also nur eine Gewissenspflicht seyn.

Eine genaue Grenzlinie zwischen dem Rechtlichen und Widerrechtlichen ist zum Behufe der Moral noch unentbehrlicher, um uns in der Erfüllung der so genannten Liebespflichten gehörig zu leiten. Wir können hier bey dem besten Willen von der Welt, weil wir von unserer Pflicht, nur nicht gehörig unterrichtet sind, auf zwiefache Art fehlen: einmal gegen denjenigen selbst, gegen welchen wir eine Liebespflicht zu erfüllen glauben, und dann auch gegen einen Dritten.

Die Liebespflicht nämlich gebietet uns, unseren Mitmenschen zur Erreichung ihrer Zwecke behülflich zu seyn, oder für ihre Glückseeligkeit zu sorgen. Ich würde hinzusetzen, so weit ihr Streben darnach nicht mit ihrer Pflicht in Streit ist, wenn dieses hier nicht stillschweigend voraus zu setzen wäre. Nach Glückseeligkeit strebt zwar jeder Mensch unaufhörlich; allein nicht alles, was er zu diesem Ende begehrt, bringt ihn diesem Ziele näher. Seine angelegentlichsten Wünsche gehen oft zu seinem Verderben in Erfüllung. Hieraus ist es begreiflich, daß ich selbst die Pflicht haben kann, einem Andern Dienstleistungen oder überhaupt Wohlthaten zu versagen, weil ich einsehe, daß ich sie ihm nur zu seinem eigenen Schaden gewähren könnte. Einen Vorschuß, zu dem ich meinem Freunde, oder selbst auch meinem Wohlthäter, mit williger Dankbarkeit mich für verpflichtet halten würde, werde ich ihm zu versagen für meine Pflicht halten, wenn ich voraussehe, er werde ihn zu seinem empfindlichen Schaden am Spieltische verlieren. So pflichtmäßig diese Vorsorge wäre; so wenig würde es sich rechtfertigen lassen, wenn ich sie gegen einen Gläubiger dadurch beweisen, und ihm deshalb auf einige Zeit seine Befriedigung vorenthalten wollte. Der Grund hiervon liegt am Tage. Ich könnte so, nur mit Verletzung einer Pflicht, die mir sein Recht auferlegt, für ihn sorgen. Die erste Pflicht, die mir gegen meinen Mitmenschen obliegt, und der jede andere weichen muß, ist die, sein Recht unangetastet

zu lassen. Ein Liebesdienst, den ich ihm nur mit Verletzung dieser Pflicht erweisen könnte, ist, so gut es damit auch gemeint seyn mögte, ein moralisches Unding. Der gemeine Menschenverstand sieht dieses ein, wie das bekannte: Beneficium obtrudi nequit, beweiset; und der Grund hiervon läßt sich aus dem bisherigen leicht deutlich angeben.

Soll ich nämlich die Pflicht haben, meinem Mitmenschen in der Erreichung gewisser seiner Zwecke beförderlich und in andern nicht hinderlich zu seyn; so muß die Vernunft, die mir dieses gebietet, jedem zur Erreichung seiner Zwecke gewisse Handlungen dergestallt frey geben, daß er für sie nur seinem Gewissen und sonst keinem Menschen verantwortlich ist, und es eben daher jedem Andern schlechterdings verbieten, ihm in denselben hinderlich zu seyn. Dieses sind keine andere Handlungen, als diejenigen, zu welchen er ein Recht hat.

Hieraus ist es klar, daß eine übrigens auch noch so wohlgemeinte Handlung, durch welche ich einem Andern, aber mit Verletzung des Rechts eines Dritten zu Hülfe kommen wollte, immer moralisch fehlerhaft seyn würde; und dieses wäre der zweyte schon oben (S. 88.) bemerkte Fehler, der bey der vermeinten Erfüllung einer Liebespflicht, und zwar dadurch, daß wir gegen einen Dritten fehlen, begangen wird. So allgemein giebt auch der gemeine Menschenverstand diesen Satz zu; allein er stützt bey gewissen Anwendungen desselben auf besondere Fälle. Ihm wird es z. B. auffallen, daß ich auch

dem reichen Geitzhals keine Kleinigkeit entwenden dürfe, um die Noth des Armen damit zu lindern, oder diesen vielleicht von seinem Untergange zu retten; und doch läßt sich diese Behauptung, so anstößig sie auch für den ersten Augenblick für den gemeinen Menschenverstand seyn mag, vor demselben rechtfertigen. Denn auch ihm müßte es begreiflich gemacht werden können, daß alle Wohlthaten, die Jemandem erwiesen werden mögen, demselben zu nichts nützen können, wenn nicht das Recht eines Jeden unverletzlich gehalten wird. Denn alsdann könnte ich in dem folgenden Augenblicke dem Armen dasjenige wieder entreissen, was ich ihm in diesem gegeben. Noch mehr, der Wohlstand des Reichsten würde nicht gesichert, ja selbst der reichste Mann würde nicht vor Dürftigkeit geschützt seyn, wenn das Recht eines Jeden nicht auf die vorbemeldete Art unverletzlich seyn sollte. Es fällt hieraus von selbst in die Augen, daß eine Wohlthätigkeit, die mit Verletzung des Rechts eines Dritten sollte geübt werden dürfen, sich selbst zerstören würde, weil sie die Mittel zur Wohlthätigkeit auch bey dem Wohlhabendern vernichten würde. Die Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit wird in der Welt um so mehr gesichert seyn, je unverletzbarer jedem das Eigenthum anderer ist, wie überhaupt eine werkthätige Erfüllung der Pflichten um so mehr in der Welt zu hoffen ist, je mehr jeder sein Recht gesichert sieht. Denn jede werkthätige Erfüllung, oder eine solche Erfüllung unserer Pflichten, welche über unsere Ge-

sinnungen und guten Vorsätze hinausgehen soll, ist doch nur durch Ausübung unserer Rechte möglich.

Man hat oft einen Widerspruch darin finden wollen, daß etwas rechtlich erlaubt und doch moralisch unerlaubt seyn könne. Allein daraus, daß etwas ohne Verletzung des Rechts eines Andern, und also auch ohne eine Rechtspflicht gegen denselben zu verletzen, d. h. rechtlich erlaubter Weise, geschehen kann, folgt doch nicht, daß es ohne Widerspruch mit irgend einer Pflicht überhaupt, oder moralisch erlaubter Weise geschehen könne. Für den Gebrauch oder Nichtgebrauch seines Rechts ist der Mensch nur seinem Gewissen; für das was er widerrechtlicher Weise thut, aber auch nur für dieses, auch Andern, die dadurch beschädigt werden, verantwortlich. Wo keine Verantwortlichkeit der letzten Art eintritt, handelt der Mensch rechtlich erlaubter Weise, auch da, wo er seine Handlung vor seinem innern Richter nicht zu verantworten vermag, oder diese sittlich unerlaubt ist.

Wenn, nach dem bisherigen außer dem Falle, wo das sogenannte Nothrecht Statt findet, das rechtlich Erlaubte von weitern Umfange als das sittlich erlaubte ist; so findet auch das bekannte: „Summum jus summa injuria“ seine Rechtfertigung. Denn jenes Paradoxon kann in der praktischen Philosophie doch keinen andern Sinn haben, als, daß ich das unstreitigste Recht etwas zu thun oder zu fordern haben könne, wenn eine Gewissenspflicht mir den Gebrauch desselben gegen Andere verbietet.

Hat das Naturrecht gleich blos die Frage zu beantworten, welche Rechte uns zu stehen, die Moral hingegen nur die Frage, welche Pflichten uns obliegen, ohne daß für ihre Entscheidung die Frage gehöre, ob in diesem oder jenem Falle ein solches oder solches Recht statt finde, aus welchem sie Pflichten folgert; so hat sie, die Moral doch Fragen zu beantworten, welche sich auf Rechte beziehen, aber das Naturrecht nicht zu beantworten hat. Denn ich bin unstreitig in meinem Gewissen verbunden, hier mein Recht ungebraucht zu lassen, dort es zu gebrauchen, und so auch hier es aufzugeben, dort es mir zu erhalten; wenn hierüber gleich keine Rechtspflicht etwas gebietet. Alle diese Pflichten gehören für die Moral, nicht für das Naturrecht.

Eben so hat das Naturrecht, wenigstens wenn es seine Lehren bis zu speciellern Verhältnissen verfolgen soll, Fragen zu beantworten, die sich auf Pflichten, und andere Pflichten als Rechtspflichten, beziehen, obgleich diese Pflichten zu bestimmen nicht seine, sondern die Sache der Moral ist. Dieses ist z. B. überall der Fall, wo von Rechten die Rede ist, die jemand, wegen einer ihm obliegenden Pflicht zustehen, wie z. B. den Rechten, welche den Aeltern zur Erziehung ihrer Kinder zustehen, und dem Rechte, das ich habe mich des Menschen anzunehmen, der physisch unfähig ist, für sich zu sorgen, wie des Blödsinnigen, oder des Verunglückten, der, auch nur einstweilen, seiner nicht mächtig ist.

Ich würde die Grenzen, welche die Preisaufgabe diesem Aufsatze setzt, zu sehr überschreiten, wenn ich diese Betrachtungen weiter verfolgen wollte; besonders da ich bey derselben keinen andern Zweck hatte, als mich um so mehr zu überzeugen, daß ich die Preisfrage im Sinne der erlauchten Gesellschaft der Wissenschaften aufgefaßt habe.

Ich darf daher nur noch zum Schlusse bemerken, daß zum Behufe jener Frage es nicht darauf ankommt, ob jenes allgemeine Recht schon wirklich in seiner Unabhängigkeit von der Moral dargestellt ist; sondern nur darauf, ob es so darstellbar ist. Denn wenn die Rede von ewigen Wahrheiten, und einer eigentlich so genannten Wissenschaft ist, die uns diese in ihrem Zusammenhange darstellen soll; so fällt das Mögliche mit dem Wirklichen zusammen. Wir sagen, es gebe eine Geometrie, Arithmetik, Logik, obgleich unsere Kenntniß dieser Wissenschaften noch unendlicher Erweiterungen fähig ist. Eben so läßt sich sagen, es gebe ein allgemeines von der Moral unabhängiges Recht, gesetzt auch, daß dieses noch nicht wissenschaftlich dargestellt wäre.

Anmerkungen.

Ueber mehrere Punkte, welche ich in meiner Abhandlung nicht stillschweigend als ausgemacht voraussetzen konnte, und, um meinen eigentlichen Gegenstand nicht zu lange zu verlassen, nicht erörtern durfte, habe ich mich in diesen Anmerkungen näher erklärt. Ohne Zweifel ist ein großer Theil derselben für die erleuchteten Richter, deren Urtheile dieser Versuch unterworfen wird, überflüssig; aber gewiß nicht für alle Leser, die derselbe, schon seiner Veranlassung wegen, finden mögte.

A.

Am ausführlichsten erklären sich die Römischen Rechtslehrer, so weit uns in den Pandeckten Bruchstücke aus ihren Schriften erhalten sind, über das Naturrecht im Allgemeinen in den Stellen, die uns in dem ersten Titel des ersten Buchs der Pandeckten (De justitia et jure) aufbewahrt sind. Der älteste unter ihnen Cajus, der schon unter Hadrians Regierung bekannt wurde, (Fabricii Bibliotheca latina. ed. Ernesti. Tom. III. p. 493.) erklärte das Naturrecht durch ein jus, quod natura-

lis ratio inter omnes homines constituit. Daß er, mit den meisten Römischen Rechtslehrern, es jus gentium, und nicht jus naturale, als welcher Ausdruck gewöhnlich bey denselben eine ganz andere Bedeutung hatte, nannte, kommt hier nicht in Betrachtung, da es hier nur auf den Begriff von der Sache, nicht auf die Benennung derselben ankommt. Zu meinem Zwecke thut es auch nichts, daß jener Ausdruck bey den Römischen Rechtsgelehrten, oft auch eine andere Bedeutung hatte, indem sie unter dem jure gentium auch dasjenige verstanden, was in den Gesetzen der ihnen bekannten Völker gleichförmig festgesetzt, und nicht dem Römischen Rechte eigenthümlich war.

B.

Unter andern de officiis L. III. cap. V. ingl. ebend. cap. XVII. In der letzten Stelle heißt es: Societas enim est — latissime, quidem, quae pateat, hominum inter homines; interior eorum, qui ejusdem gentis sunt; propior eorum, qui ejusdem civitatis sunt. Itaque majores aliud jus gentium, aliud jus civile esse voluerunt. Hier scheinen die beyden, in der Note A angegebenen, Bedeutungen von jus gentium mit einander vermischt zu seyn. Uebrigens ist diese Stelle um so wichtiger, da aus ihr hervorgeht, daß die Unterscheidung zwischen dem jus gentium und civile nicht erst von dem Cicero sondern schon vor ihm, und zwar zum öffentlichen Geschäftsbehufe gemacht

sey.

seyn. Wenigstens finde ich dieses letzte in den Worten: Itaque majores voluerunt.

C.

Oldendorp's, zu erst 1539 erschienenes, Werk scheint insbesondere durch Christian Fried. Georg Meister (Bibliotheca juris naturae et gent. Tom. I. Goett. 1748. p. 373. 74. einer unverdienten Vergessenheit entrissen zu seyn. Unstreitig hat Oldendorp mehr geleistet, wenigstens über seinen Gegenstand deutlicher gedacht, als sein, so viel man weiß, unmittelbarer Nachfolger Hemming, der fast überall, wenigstens von allen Schriftstellern über die Geschichte und Literatur des Naturrechts schon vor Meister, genannt wird. Wenigstens muß man so urtheilen, wenn man Oldendorp's Buch mit demjenigen vergleicht, was Schmauß (§. 19. seiner „Historie des Rechts der Natur," welche seinem System des Rechts der Vernunft Göttingen, 1754) vorangeschickt ist, aus Hemmings Buche, De lege naturae methodus apodictica, mittheilt. Ich verweise hier auf Schmauß, weil Hemmings Buch, obgleich von demselben drey Auflagen (Wittenberg 1562, 64. und 77.) gemacht sind, sich so selten gemacht hat, daß man es auch auf größern öffentlichen Bibliotheken vergebens sucht. Von Oldendorp's Buche haben wir eine neue Ausgabe (cur. Car. Ant. Martini. Vind. 1758.), nur unter einem etwas andern Titel als Meister (a. a. O.)

Bayerische
Staatsbibliothek
München

angiebt. Die neuere Ausgabe hat nämlich den Titel: Εισαγωγη seu elementaria introductio ad studium juris et aequitatis, da hingegen bey Meister das Buch: Isagoge sive elementaria Introductio Juris naturalis gentium et civilis genannt wird. Die Beschreibung die Meister von diesem Buche giebt, paßt aber auf das genauste auf das von dem Herrn v. Martini herausgegebene Buch.

D.

Man sehe Schmauß, a. a. O. §. 19. und 29.

E.

Dieses glaubte schon Oldendorp, wie aus der Dedikation seines, dem Kayser Karl V. und nachmaligem Kayser Ferdinand I. gewidmeten, Werks und dem ersten Abschnitt desselben erhellet.

F.

Es ist bekannt, daß schon unter den Naturrechtslehren vor Thomasius, Pufendorf (de Jure nat. et Gent. Libri I. cap VII. §. 7), und gewissermaßen auch Grotius (de J. B. et P. Libri I. cap. I. §. 4) die strengen oder Rechts-Pflichten von den übrigen geschieden; allein bestimmter ist dieses zuerst von Thomasius geschehen. Auch sind von ihm, wenigstens die Pflichten, die der Mensch zunächst gegen sich selbst, oder gegen seinen Nebenmenschen zu erfüllen hat, zuerst unter drey Klassen: den Pflichten der Ehrbarkeit, Wohlanständig-

keit und Gerechtigkeit (um sie mit seinen Deutschen Benennungen: Bericht von den künftigen Thomasischen Collegiis und Schriften Halle 1705 §. 8 u. f. f., aufzuführen) unterschieden. Die letztern sind die strengen, die ersten beyden aber die nicht strengen Pflichten. Alle umfaßt bey Th. das Naturrecht im weitern Sinne, das Naturrecht im engern Sinne schränkt sich nur auf die letzten ein. S. auch: Fundamenta juris naturae et Gentium e sensu communi deducta etc. in usum auditorii Thomasiani Hal. 1705. Libri II. cap. V. §. 30 u. cap. VI. Wenn Thomasius (ebend. Libri II. Cap. V. §. 23. 24.), nachdem er des Grotius Eintheilung der Rechte in vollkommene und unvollkommene verworfen, sagt, es gebe keine unvollkommene Verbindlichkeit; so streitet er nicht gegen die Eintheilung der Pflichten überhaupt in Rechtspflichten und andere, sondern nur gegen die Richtigkeit der Benennung beyder Arten von Pflichten (officium perfectum, et imperfectum), und gegen die Eintheilung insbesondere der Rechtspflichten in vollkommene und unvollkommene. Patet, sind seine Worte, divisionem juris Grotianam in perfectum et imperfectum non bene se habere. Nam omne jus est perfectum, et imperfectum non habet oppositam injuriam. Jus illud imperfectum non ulterius tendit, quam ad ea, quae ab altero peto ex regulis decori, non justi. Eadem ratio quoque est divisionis, qua obligatio dividitur in perfectam et imperfectam. Nam nec datur obligatio imperfecta (Hier wird obligatio,

wie sich am Ende der Stelle ergeben wird, für Rechtsverbindlichkeit genommen). Et cum, heißt es nämlich weiter, obligatio interna sit perfectior externa; ea non potest dici inperfecta, haec perfecta. Adde, quod regulae decori et honesti me proprie non obligent alii homini, sed mihi. — Thomasius, wies ausserdem jeder von den verschiedenen Arten von Pflichten ein eigenthümliches Princip an, dem Naturrecht im engern Sinne insbesondere das Princip: Quod tibi non vis fieri alteri ne feceris (Fund. J. N. et G. Libr. II. C. VI. §. 49) und scheint die übrigen Lehren von den Pflichten der Moral vorbehalten zu haben.

Wolf definirt den Begriff der Moral und des Naturrechts an zwey Orten: zu erst in seiner Abhandlung über die Philosophie überhaupt, welche seiner lateinischen Logik als Einleitung vorangeht; und hernach in seinem größern lateinischen Werke über das Naturrecht. An dem ersten Orte wird die Ethik durch die: scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui juris est homo, nulli alterius potestati subjectus, definirt; und das Naturrecht durch die: scientia actionum bonarum atque malarum, (Wolf Logica disc. prael. §. 64. 68.) erklärt. Gleich im Anfange seines Naturrechts (Jus nat. pars I. §. 1.) sagt hingegen Wolf: Per Jus Naturae hic intelligimus scientiam juris naturalis hominum et obligationum eidem respondentium; so wie im Anfange seiner Moral (Ethica pars. I. §. 1.) Philo.

sophia moralis sive Ethica est scientia practica docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest. Um die erste von den beyden letzten Definitionen nicht falsch zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß W. nach der, dem §. 1. Jur. nat. beygefügten Anmerkung, unter einer Verbindlichkeit, die einem Rechte entspricht (respondet), hier nicht eine Rechts-Verbindlichkeit, sondern eine solche versteht, in der ein Recht gegründet ist. Denn nach W— haben alle meine Rechte in Verbindlichkeiten, die mir obliegen, ihren Grund. (Phil. pract. univ. p. I. §. 158, Instit. juris nat. § 45. 46.)

G.

Wer konsequent denkt, wird die Folge (consequentia) von Sätzen, die aus den Voraussetzungen, die er zum Grunde legt, fließen, wenn sie mit ausgemachten Wahrheiten in Widerspruch sind, nicht deshalb leugnen, daraus aber erkennen, daß in seinen angenommenen Voraussetzungen ein Widerspruch liege. Indem die Konsequenz uns so Widersprüche in angenommenen Voraussetzungen entdeckt, führt sie uns selbst von dem Irrthume zur Wahrheit. Diesen Weg gehen wir auch bey jedem apagogischen Beweise. Denn dieser folgert aus dem Gegentheile des zu beweisenden Satzes, das einstweilen als wahr angenommen wird; also aus einem Irrthume. — Ich habe diese Anmerkung mir um so eher erlaubt, da die Begriffe von der Konsequenz

und Uebereinstimmung im Denken, auf die Konsequenz und Uebereinstimmung im Handeln, mir wenigstens ein großes Licht zu werfen scheinen.

H.

In Tiedemann's System der Stoischen Philosophie 3ter Theil S. 323. findet man hierzu noch mehr Belege. — Hierin fanden auch wahrscheinlich die neuern Naturrechtslehrer von Grotius an, Veranlassung, das Naturrecht auf die Geselligkeit, zu der der Mensch gebohren ist, zu gründen.

I.

Die Juristen verstehen gewöhnlich unter Verbindlichkeit insbesondere eine solche, die einem persönlichen Rechte entspricht, so daß ihnen die Verbindlichkeit keine andere ist, als die in dem Römischen Rechte obligatio genannt wird. Nimmt man den Ausdruck Verbindlichkeit in so engen Sinne, so ist es freylich keinesweges wahr, daß jedem Rechte eine Verbindlichkeit entspreche; allein diese Behauptung steht fest, wenn das Wort Verbindlichkeit in der weitern Bedeutung genommen wird, in der ich es gebraucht habe.

K.

Man hat den Satz: Wozu ich verpflichtet bin, dazu habe ich ein Recht, oft bestritten: aber wohl mir, aus einem Mißverständnisse. „Was moralisch nothwendig ist, sagte man,

kann nicht blos moralisch möglich seyn." Ich antworte: So wahr dieses ist; so wenig beweiset es. Denn es ist zwischen demjenigen, was überhaupt moralisch möglich ist, und dem blos moralisch möglichen zu unterscheiden. Blos moralisch möglich ist dasjenige, was zwar moralisch möglich, aber nicht moralisch nothwendig ist. Daraus erhellet leicht, daß das moralisch nothwendige nicht blos moralisch möglich seyn könne; allein eben so leicht erhellet, daß jenem ungeachtet, das moralisch-nothwendige, auch moralisch möglich überhaupt seyn müsse. Ist dieses, so habe ich auch ein Recht zu jeder moralisch nothwendigen Handlung. Denn zu jeder moralisch möglichen, oder einer solchen Handlung, die ich ohne Verletzung einer Pflicht thun kann, muß ich ein Recht haben; weil eine solche Handlung keiner Rechtspflicht, die mir gegen einen Andern obliegt, zuwider seyn kann. — Beyläufig bemerke ich hier, daß man nicht umgekehrt behaupten kann, daß eine Handlung moralisch möglich sey, weil ich ein Recht zu ihr habe. Denn ein Recht zu einer Handlung ist möglich, obgleich die Handlung nicht ohne Verletzung einer Pflicht gegen mich, oder einer Liebespflicht gegen Andere, geschehen könnte. Dieses, was der Verfolg der Abhandlung schon ergeben würde, hier zu bemerken, sahe ich mich um so mehr veranlaßt, da man gewöhnlich, aber nicht richtig, das Recht (jus), durch ein moralisches Vermögen zu handeln, definirt.

L.

Ein scharfsinniger, um das Naturrecht verdienter, Schriftsteller hat längst bemerkt, daß die Vieldeutigkeit des Worts Recht im Deutschen, den Philosophen, die in dieser Sprache geschrieben, ihre Untersuchung über den Begriff des Rechts (jus) erschwert, und sie oft irre geleitet habe. (S. Hufeland, über den Grundsatz des Naturrechts. S. 30.) Dieses sieht man vielleicht am deutlichsten, wenn man die Ausdrücke: Unrecht und Widerrechtlich vergleicht.

Wer widerrechtlich handelt, handelt auch unrecht. Unrecht (im weitern Sinne) handelt jeder, der anders handelt als er handeln sollte, es sey nun, daß er gegen irgend eine Pflicht oder auch nur gegen eine anderweitige Regel, die er beobachten sollte, fehlt; widerrechtlich hingegen nur der, der darin fehlt, daß er gegen das Recht eines Andern handelt.

M.

Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre S. XVI. vergl. mit S. XXXI. und LVII.

N.

Cicero de off. Lib. I. cap. III. Init. Garve Anmerkung zu dieser Stelle (in seinen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten). Andere Eintheilungen der Moral, die Tiedemann (System der stoischen Philosophie 1 Th. S. 53.) besonders von den Stoi-

fern anführt, lassen sich wenigstens auf jene zurückführen.

N. 2.

Man hatte hier längst mehr gethan als gesagt; man hatte lange schon das Naturrecht, als eine Wissenschaft von Rechten und Gesetzen für Rechte abgehandelt, wenn gleich, so viel ich weiß, alle, die dieses thaten, es immer als eine Wissenschaft einer gewissen Art von Pflichten, der vollkommenen nämlich, der Zwangs- oder äussern Pflichten definirten, ehe das Naturrecht, als eine Rechtswissenschaft im Gegensatze der Moral als eine Pflichtenlehre charakterisirt wurde. Denn, meines Wissens wenigstens, ist J. D. Michaelis der erste, der das Naturrecht als eine Disciplin beschrieb, die nicht lehre, was Menschen thun sollen, sondern was sie, ohne unvernünftig zu handeln, von ihren Mitmenschen fordern, und so durch Krieg, Zwangsmittel, und Rache erpressen können; als eine Wissenschaft, die es zunächst nicht mit Pflichten, sondern Berechtigungen der Menschen gegen andere zu thun hat. (J. Dav. Michaelis Moral, herausgegeben von C. F. Stäudlin, Göttingen 1792. §. 2. S. 11 — 14.). — Unstreitig hatte M. diesen Begriff, den ich hier mit seinen eigenen Worten, nur abgekürzt, mitgetheilt habe, mehr aus den Werken über das Naturrecht abstrahirt, als aus seinen Gründen abgeleitet; allein das letztere hätte von den Naturrechtslehrern, die ihre Wissenschaft genauer von der Moral, we-

nigstens in der Behandlung schieden, geschehen können, und sollen. Vielleicht wäre das auch mehr geschehen, wenn des berühmten Mannes Werk, ungeachtet es durch einen berühmten Herausgeber der Welt mitgetheilt wurde, besser benutzt wäre. Aus diesem Grunde mache ich um so mehr aufmerksam darauf. Vielleicht ist alles, was Herr St. von den Mängeln desselben, in seiner Vorrede sagt, nur zu wahr; allein eben so wahr ist es, daß wenige Moralisten eine so genaue Kenntniß der einzelnen Lagen und Verhältnisse des Menschen, in welchen ihm Pflichten obliegen, gezeigt haben, als der Verfasser des berühmten Mosaischen Rechts.

O.

Man sehe z. B. Feuerbach's Kritik des natürlichen Rechts. Altona 1796. S. 139. u. f. desgl. Hoffbauer's Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts, Halle 1795. S. 104. u. f.

Anhang
einiger
Abhandlungen und Zusätze.

I.

Zusätze

veranlaßt durch die Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim *).

Die philosophische Klasse der erlauchten Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, hat in ihrer

*) Die Preisfrage der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, die zu meiner Kenntniß durch die Allgemeine Literaturzeitung (Januar 1813, Nr. 11. S. 87.) gelangt ist, „Num datur aliquod a doctrina morum distinctum jus universale, quod, ut disciplina sui ipsius principiis innixa recte haberi potest," war die Veranlassung der vorhergehenden Schrift, die schon am 24. Junius desselben Jahres nach Drontheim abgeschickt war, um, wie die Preisaufgabe es forderte, am Ende des Julius am Orte ihrer Bestimmung ankommen zu können.

Nach beynahe zwey Jahren, wo ich weder aus öffentlichen Nachrichten noch sonst wußte, ob meine Schrift angelangt sey, erhielt ich auf meine, deshalb nach Drontheim unter dem 26. May 1815 ergangene, Anfrage Antwort in einem Schreiben, womit ich von dem Sekretär der Gesellschaft, Herrn Sodeman in ihrem Namen beehrt wurde, woraus ich folgendes mittheile.

Kritik meines Versuchs über das wissenschaftliche Verhältniß der Moral zu dem Naturrechte, meinen Gedanken über diesen Gegenstand eine Aufmerksamkeit geschenkt, die für mich ehrenvoller ist, als die

---

„Drontheim, le 29. d Aout 1815.

La Société Royale des sciences en Norvége a eu l'honneur à la fin de l'année 1813 de recevoir Vôtre dissertation sur cette question proposée par la dite Société „num datur aliquod a doctrina morum distinctum jus etc.“ La classe philosophique de la Société en a fait cette critique, que jai l'honneur maintenant de Vous notifier en ces termes“ u. s. w. Die Kritik selbst, deren vollständige Mittheilung ich mir nicht ohne Ruhmredigkeit erlauben könnte, setzt auf die historischen Anmerkungen, die ich beyfügen mußte, einen zu hohen Werth und wünscht: 1) daß ich meinen Hauptsatz deutlicher erwiesen, 2), mich weiter über die Meinungen der neuesten Naturrechtslehrer verbreitet, und 3) daß ich mich über die praktische Wichtigkeit der Unabhängigkeit des Naturrechts von der Moral näher erklärt hätte. Diesen Wünschen, so weit es meine Zeit und Geschäfte gestatteten, nachzukommen, hielt ich mich um so mehr für verpflichtet, da die Gesellschaft mir die Ehre antrug, mich zu ihrem Mitgliede zu wählen, und mich um die Erlaubniß bat, meine Schrift auf ihre Kosten in einer norwegischen Uebersetzung heraus zu geben. Dieses glaube ich zur Beförderung des richtigen Verständnisses dieser Zusätze hier anführen zu dürfen; vielleicht auch zu meiner Entschuldigung, daß ich hier manches gesagt habe, das ich schon um der Abhandlung selbst willen hätte ungesagt lassen können. Denn diese war mir nach mehr als zwey Jahren beynahe ganz fremd geworden, und die Zeit welche mir zur Abfassung dieser Zusätze gelassen war, zu kurz, da ich die Abhandlung mit dem langsamsten Bedachte hätte von neuem durchlesen, oder vielmehr als ein fremdes Buch durchstudiren müßen, um den etwaigen oben bemerkten Uebelstand zu vermeiden.

unbeschränkteste Beystimmung, die ein Schriftsteller sich wünschen kann.

Schon aus diesem Grunde sehe ich mich veranlaßt, folgende Bemerkungen der erlauchten Klasse vorzulegen, wenn ich in denselben, Ihren Wünschen in Ansehung meines Versuchs auch nur zum Theil zu genügen, so glücklich seyn sollte.

I.

Von der Geschichte des Naturrechts glaubte ich ausgehen zu müssen, um mich selbst vor einer Heterozetesis in Acht zu nehmen. Wäre es mir um die Geschichte des Naturrechts selbst zu thun gewesen; so hätte ich noch das mitnehmen müssen, was die Römischen Juristen jus naturale im Gegensatz des Juris gentium, wenn sie unter dem letztern das jus humani generi proprium verstanden, nannten.

Doch die erlauchte Klasse gesteht mir nicht allein zu, daß ich den Sinn des von ihr aufgegebenen Problems ganz gefaßt, sondern auch die Schwierigkeiten der Auflösung desselben gekannt habe. Vielleicht wäre es mir gelungen, meine Auflösung noch deutlicher, und mehr zu Ihrer Zufriedenheit darzulegen, wenn ich auf eine Schwierigkeit, die hier leicht Verwirrung veranlaßt mehr Rücksicht genommen hätte. Denn

II.

Meine Auflösung lief darauf hinaus:

1) Das Naturrecht und die Moral beruhen auf einem gemeinschaftlichen Grunde, auf der Na-

tur des Willens, in sofern er nichts, was der Verstand als unmöglich erkennt, wollen kann. Dabey hat jede dieser Wissenschaften einen eigenthümlichen nähern, von jenen abhängigen, Grund unabhängig von der andern Wissenschaft.

2) Die Pflicht, als Pflicht, und die Gesetze, welche diese bestimmen, muß Jedermann anerkennen, weil bey der allgemeinen Beobachtung derselben d. h. wenn nicht allein Er, sondern auch jeder Andere sie beobachtet, Er seine Zwecke am vollkommensten erreichen wird. Niemand kann sich dadurch seiner Pflicht für entbunden halten, daß a) wenn auch er sich dazu verstehen wollte, seine Pflicht ohne Ausnahme zu erfüllen, er dessen doch von keinem Andern gewiß wäre. Denn dieses wäre ein Grund, der jeden Andern gleichfalls entbände; und Jeder mag sich auch noch so versucht fühlen sich von seiner Pflicht entbunden zu sehen, so muß er doch wollen, daß Andere nicht so denken. Auch kann b) Niemand sich deshalb von seiner Pflicht für entbunden halten, weil die Handlungsweise, um derentwillen er eine allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht allein von seiner, sondern von Seiten eines jeden Andern wollen muß, zu bewirken nicht in seiner Gewalt steht. Denn es steht doch in seiner Gewalt, ein unumgängliches Erforderniß zu jener Handlungsweise, indem er sie zu der seinigen macht, wirklich zu machen; und die Annäherung an jenes Ideal,

das

das nur in der allgemeinen Pflichterfüllung realisirt werden könnte, ist und bleibt für den Willen ein Wunsch den er nicht verleugnen kann.

3) Mein Wille als Wille muß auch eine äussere Unabhängigkeit meiner Willkühr wollen; und diese Unabhängigkeit muß der Wille eines Jeden in Ansehung der seinigen wollen, weil wir ohne sie nicht im Stande seyn würden, Gegenstände, die ausser uns vorhanden sind, zu unsern Zwecken zu behandeln, und alle Hindernisse, die sie uns entgegenstellen könnten, zu überwinden. Jeder muß daher auch eine äussere Unabhängigkeit von der Willkühr Anderer wollen. Eben daher muß er auch eine Abhängigkeit Anderer von seiner Willkühr wollen. Jenes folgt aus diesem, und dieses aus jenem. Denn will ich, daß ich von der Willkühr eines Andern in so fern unabhängig sey, als ich in diesen oder jenen Handlungen von ihm nicht gehindert werden kann; so will ich auch, daß er in so fern von meiner äussern Willkühr abhängig sey, als es mir freystehen muß diese Hindernisse zu überwältigen. Die Umkehrung dieses Satzes ist gleichfalls leicht dargethan. Ich muß also der Natur meines Willens wegen gegen Jeden eine äussere Freyheit der Willkühr in Anspruch nehmen; der Andere ist sie gleichfalls, und aus demselben Grunde, gegen mich in Anspruch zu nehmen genöthigt.

In diesem gegenseitigen Anspruche ist das Recht gegründet; in ihm aber noch nicht allein. Denn man sieht sogleich, daß derjenige sich selbst widersprechen würde, der dem Andern nicht dieselbe äussere Unabhängigkeit der Willkühr von der seinigen zugestehen wollte, die er von ihm verlangt. Verlangt A. z. B. daß B. ihm seinen Körper unangetastet lasse; so kann B. das nämliche in Ansehung seines eigenen Körpers von A verlangen.

Aus dem Anspruche, den A und B so gegenseitig auf einander machen, entspringt für jeden eine Verbindlichkeit, dem Andern eine äussere Freyheit der Willkühr zu gestatten, und hiermit ein Vermögen, eine Befähigung, oder Ermächtigung, wie man es auch nennen mag, die ihm in so fern zusteht, als der Andere die Pflicht anerkennt, etwas als einen Gegenstand seiner Willkühr zu betrachten. Setzen wir ausser A, B, noch C, D, oder so viele Andere als wir wollen, von welchen jeder zu jedem der Uebrigen in demselben Verhältnisse stände, worin wir bis jetzt nur A und B betrachtet haben; so würde für jeden dieselbe Befähigung eintreten, und jeder hätte dieselben Pflichten. Diese Befähigung habe ich das Recht (jus) genannt. Und hiermit stimmt der gemeine Sprachgebrauch überein, wenn z. B. jemand einem Andern ein Recht abspricht, oder für sich in Anspruch nimmt.

Hier stoßen wir nun auf die erste Schwierigkeit, die ich vielleicht nicht sorgfältig genug beseitiget habe. Denn alles Recht, als ein Vermögen, besteht nur in der Pflicht eines Andern, und durch dieselbe. Alle Gesetze, oder Normen, die meine Rechte bestimmen, scheinen demnach von der Moral, oder der Pflichtenlehre, auszugehen. So scheint es allerdings; allein eine nähere Betrachtung mögte das Gegentheil zeigen.

Denn so unstreitig es auch ist, daß die Moral mir gebietet, nichts gegen die Rechte eines Andern zu thun; so wenig belehrt sie mich darüber, wie weit das Recht eines Andern gehe, sondern dieses gehört für das Forum einer andern Wissenschaft. Das bekannte: „Quod tibi non vis fieri, id alteri ne feceris,“ an welches sich der gesunde Menschenverstand, wo er über Pflichten gegen Andere entscheiden soll, mit Glück hält, weil er stillschweigend diese Regel unter der Einschränkung nimmt, unter welcher nur sie wahr ist, belehrt uns nicht über den Umfang unsers Rechts, sondern über unsere Pflichten gegen Andere überhaupt. Unser Recht würde nach denselben auf der einen Seite eine zu weite Ausdehnung gewinnen, und auf der andern zu enge beschränkt werden. Denn in seiner richtigen Anwendung bestimmt dieser Satz auch die sogenannten Liebespflichten (officia caritatis) d. h. die Gewissenspflichten gegen Andere. In der Erfüllung dieser Pflichten opfere ich immer von meinem Rechte zum Besten eines Andern auf; ich thue etwas, was ich zu unter-

lassen befugt war, oder unterlasse etwas, was ich zu thun befugt war. Hieraus würde eine zu enge Beschränkung meines Rechts folgen, wenn ich jene Regel unmittelbar zur Bestimmung meiner Rechte anwenden wollte. Eben daher würde ich mein Recht aber auch über seine Grenzen auf der andern Seite erweitern, wenn ich davon unmittelbar die Anwendung auf die Rechte Anderer machte; ich würde, wenn ein Anderer mir mit anscheinender Unbilligkeit oder Verletzung aller Pflichten der Menschlichkeit etwas versagt, es von ihm zu erzwingen mich für befugt halten.

So würden wir in dem Urtheile über unsere Rechte mißleitet werden, wenn wir jenem Ausspruche des gesunden Menschenverstandes, zur Bestimmung desselben folgen wollten, auch wenn wir ihn richtig verständen. Denn unrichtig verstanden, würde er uns noch weiter von der Wahrheit abführen, wenn wir ihn unmittelbar zur Bestimmung unserer Rechte brauchen wollten. Der nachlässige, aber übrigens gutmüthige, Schuldner würde z. B. vielleicht seinen Gläubiger, der auf seine Befriedigung dringt, wenn der Fall umgekehrt und er Gläubiger, sein gegenwärtiger Gläubiger hingegen der Schuldner wäre, ihm gern alle Nachsicht angedeihen lassen, vielleicht mit Aufopferungen. Wenn er jetzt, da ihm die Befriedigung seines Gläubigers beschwerlich fiele, deshalb nicht blos dessen Nachsicht in Anspruch nähme, sondern darauf ein Recht zu haben glaubte, in der Meinung, von Rechtswegen die Befriedigung seines Gläubigers anstehen lassen

zu können, bis sie ohne Beschwerlichkeit geschehen könnte; so würde er jenen Satz in einem Sinne anwenden, in welchem er nicht gelten kann.

Mein Gläubiger, so würde er schließen, will, eben so wie ich, wenn er sich in meinem Falle befindet, Nachsicht haben, oder nicht früher als es seine Bequemlichkeit erlaubt, zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit angehalten seyn, also hat er auch kein Recht von mir, was ich ihm schuldig bin eher zu fordern, als ich es meiner Bequemlichkeit unbeschadet leisten kann; und schlöße unstreitig falsch.

Wenn die Frage ist, was jemand dem Andern deshalb nicht thun soll, weil er nicht will, daß es ihm von Andern wiederfahre; so finden wir leicht, daß es nur so etwas seyn könne, wovon er es sich gefallen lassen kann, daß es niemandem widerfahre, und dieses auf die Bedingung, daß es ihm nicht wiederfahre, wünschenswerth finden muß. Der nachlässige Schuldner will von seinem, vielleicht eigensinnigen, Gläubiger nicht gedrängt werden, weil es ihn in seiner Bequemlichkeit stören würde; allein man frage ihn, ob er geneigt sey, seine Bequemlichkeit auch in andern Fällen, als dem angegebenen, der Bequemlichkeit anderer aufzuopfern. Er wird dieses, wenn er aufrichtig ist, verneinen. Jener Grundsatz ist moralisch; er verbietet mir sowohl das Recht eines Andern nicht zu verletzen, als auch in gewissen Fällen das meinige gegen ihn zu gebrauchen. Wenn die Moral mich gleich an diesen Satz bindet; so lehrt sie mich doch nicht, ob er hier oder

dort seine Anwendung findet; sondern die Kenntniß des in Frage stehenden Falls, muß anderswoher geschöpft werden. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Rechte. Ist das Recht des Andern ansgemacht; so habe ich es als sein Recht zu respektiren. Dieses fordert die Moral; allein ob dieses oder jenes, das der Andere als sein Recht betrachtet wissen will, wirklich sein Recht sey, muß aus andern Gründen entschieden werden *).

*) Dieses erhellet am deutlichsten aus Thomasius Theorie: wenn gleich ihm selbst es nicht eingefallen ist, es zu behaupten, und noch weniger es zu beweisen. Es ist schon oben (Anm. F S. 100.) bemerkt, daß Thomasius für die Rechtspflichten einen eigenthümlichen Grundsatz in dem quod tibi non vis fieri alteri ne feceris, aufstelle. Hieraus folgert er die Pflicht, Niemand in dem Gebrauche seines Rechts hinderlich zu seyn. Non turbabis alios, nec impedies in usu juris sui nec superiores, sive inferiores, sive pares, omnes enim sunt aeque homines". (Fund. juris nat et Gent. lib. II. Cap. VI. §. 62.) Hier entsteht dann die Frage, worauf der Andere, als Mensch ein Recht habe, die Thomasius umgeht, ob er gleich in dem gleichfolgenden §. eine Menge von Rechten anführt, die bey den daselbst gefolgerten Pflichten voraus gesetzt werden. „Ergo non vulnerabis non occides" u. s. w. heißt es daselbst.

Uebrigens gilt, um hier es beyläufig zu bemerken, was im Texte gesagt ist, auch gegen Thomasius schon vorher (§. 41.) aufgestelltes Princip für die Liebespflichten (principia decori in Thomasius Sprache). Denn der Satz „Quod vis ut tibi faciant alii, tu ipsis facies", der jenes Princip ausdrücken soll, ist nur unter nähern Bestimmungen die der gesunde Menschenverstand leicht, wenn auch nicht gerade deutlich, hinzu denkt, wahr.

Eine zweyte (vergl. S. 115.) Schwierigkeit liegt darin, daß, wenn die Moral und das Naturrecht gleich von einander unabhängig sind, beyde Wissenschaften doch in ihren Anwendungen, jede von der andern gewisse Grundsätze entlehnen müssen. Für die Moral habe ich ausführlicher gezeigt, wie sie zum Behufe der Zwangspflichten, sich an das Naturrecht halten müsse; von dem Naturrecht, wie es zum Behufe gewisser Anwendungen aus der Moral Lemmata entlehnen müsse, habe ich mehr angedeutet, als ausführlicher gezeigt. Die Lehren von der Gewissensfreyheit, der Kirche, und dem Staate hätten hier noch mehrere Beyspiele angegeben.

Allein die Frage war nur von den Wissenschaften für sich; nicht von Fällen ihrer Anwendung auf besondere Fälle; denn die Kenntniß des Falls, auf welchen eine Wissenschaft angewandt werden soll, muß oft anderwärtsher entlehnt werden. Da kann es denn immer seyn, daß eine Wissenschaft zum Behufe gewisser Anwendungen aus einer andern, und diese wiederum, zum Behufe anderer solcher Anwendungen, aus der ersten zu entlehnen habe.

Unter den philosophischen Wissenschaften zeigen dieses auch die Moral und die Erfahrungsseelenlehre. Um dem Menschen z. B. eine Anweisung zu geben, wie er sein Gewissen wach und wirksam zu erhalten, und wie er es vor leicht möglichen Irrthümern zu verwahren habe, kann die Moral nicht umhin sich an die Erfahrungs-Seelenlehre zu halten, welche aus der menschlichen Natur die Gründe, welche das

Gewissen einschläfern, Irrthümer desselben veranlassen u. s. w. können, zu erörtern hat. Sind jene Anweisungen, wie hier vorausgesetzt wird, richtig; so hat ihnen der Mensch als Pflichtgesetzen Folge zu leisten. Es ist also klar, daß die Moral, zum Behufe gewisser ihrer besondern Anwendungen, der Erfahrungs-Seelenlehre nicht entbehren könne. Die Seelenlehre kann umgekehrt nicht der Moral entbehren, wenn sie anders mehr als eine bloße Naturgeschichte der Seele seyn soll. Denn als solche würde sie sich auf dasjenige einschränken, was die Erfahrung lehrt, sofern sie uns berechtigt, aus ihr abstrahirte Sätze als allgemeine anzunehmen. Soll sie aber diese Sätze in ihrem Zusammenhange darstellen, um uns, was wir in der Seele, in unserem Innersten, wahrnehmen, zu erklären; so sind die moralischen Gefühle ein zu wichtiger Gegenstand für uns, als daß wir sie umgehen könnten. Diese moralischen Gefühle uns zu erklären, vermögen wir aber nicht, wenn wir uns nicht an die Natur der Sittlichkeit halten, die zu erörtern nicht das Geschäft der Erfahrungs-Seelenlehre, sondern vielmehr der Moral ist. Jede dieser Wissenschaften bedarf also der andern, um von ihren Lehren gewisse Anwendungen zu machen, zu denen die Kenntniß anderer Gegenstände gegeben seyn muß. Um das Eigenthümliche der sittlichen Gefühle zu erklären, muß die Erfahrungs-Seelenlehre die Kenntnisse unserer sittlichen Natur aus der Moral; um uns über die Pflichten, die uns, um unser Gewissen zu unserer moralischen

Vervollkommnung anwenden zu können, obliegen, zu belehren, hingegen die Moral aus der Seelenlehre die Kenntniß unserer Natur, so weit wir sie aus der Erfahrung schöpfen, entlehnen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Moral und dem Naturrechte. Beyde beruhen auf Gründen, die jeder von ihnen eigenthümlich sind, und keine kann der andern entrathen, wenn von ihr gewisse Anwendungen gemacht werden sollen. Hierüber hat man sich also nicht zu wundern; aber auch darüber nicht, daß beyde auf einem gemeinschaftlichen Grunde beruhen. Denn dasselbe oder etwas Aehnliches finden wir bey der Arithmetik und der Geometrie. Die Zahlengröße ist der Gegenstand der ersten, die Größe der Ausdehnung der Gegenstand der letztern. Beyde beruhen auf gewissen Gründen, die nicht von Zahlen allein, auch nicht von Größen allein gelten; sondern beyden gemein sind. Dabey haben beyde, jede für sich, eigenthümliche Gründe, die von jenen ihnen gemeinschaftlichen verschieden sind. Will man sich davon überzeugen, so durchlaufe man nur die Axiome, wie die deutschen Uebersetzer die Κοινας εννοιας (notiones communes) nennen, welche Euklid dem ersten Buche seiner Elemente vorgesetzt hat. Ein Theil betrifft Größen überhaupt, gleichviel ob sie ausgedehnt oder unausgedehnt sind; ein anderer Zahlen-Größen insbesondere; ein dritter endlich insbesondere die ausgedehnten Größen. Die letztern Grundsätze sind der Geometrie so unentbehrlich als der Arithmetik. So weit beyde Wissenschaften es mit Größen einer

besondern Art zu thun haben, gehen sie auch von den Begriffen und Grundsätzen aus, die in der Natur der Größe gegründet sind, weil Größe, welcher Art sie auch sey, immer Größe ist; so weit jede dieser Größen ihr Eigenthümliches hat, bedürfen sie eigenthümlicher Grundsätze, z. B. die Geometrie des Grundsatzes: „Was einander deckt, ist einander gleich"; die Arithmetik des Grundsatzes: „Gleich vielfache gleicher Größen, sind gleich". Ich könnte die Analogie zwischen Arithmetik und Geometrie auf der einen, und der Moral und dem Naturrechte, in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Unabhängigkeit und Abhängigkeit von einander verfolgen, wenn es der Mühe werth wäre.

Vielleicht würde ich auch dem Wunsche der erlauchten Gesellschaft mehr begegnet seyn, wenn ich mich ausführlicher über den von mir kaum berührten Begriff der allgemeinen praktischen Philosophie erklärt hätte. Dieses wäre um so nöthiger gewesen, da meine allgemeine praktische Philosophie zu meinem Naturrechte und meiner Moral, beyden zusammengenommen, sich eben so verhalten würde, als Wolfs philosophia practica universalis zu seiner Moral und seinem Naturrechte, gleichfalls beyden zusammen genommen; aber von ihr schon deßhalb verschieden seyn würde, weil ich zwischen dem Naturrechte und der Moral, die Grenzen anders ziehe, als es von W. geschehen ist. Meine allgemeine praktische Philosophie würde die Natur des Willens so weit zu verfolgen haben, bis sie uns an den Begriff des

Rechts und der Pflicht gebracht hätte; die eigenthümlichen Grundsätze für jenes und für diese, aber dem Naturrechte und der Moral zu erörtern überlassen.*)

III.

Dem Wunsche der erlauchten Gesellschaft, mich mehr über die Meinungen der Neuern zu erklären, hätte ich schon deshalb mehr entgegen zu kommen mich bemühen sollen, da ihr Problem zu der unglücklichen Zeit aufgegeben wurde, wo ihr Sitz längst von allem Verkehr mit dem übrigen Europa abgeschnitten war**). In dem Gange, den meine Auflösung genommen, bin ich ihm indeß zum Theil begegnet. Ich unterschied in der Einleitung drey Klassen von Naturrechtslehrern:

1) solche, die dem Naturrechte alle Pflichten nur mit Ausnahme der ascetischen, wie man diejenigen nennen kann, die uns deshalb obliegen, weil die Erfüllung unserer Pflichten schon durch unsere Natur Hindernissen unterworfen ist, anwiesen;

2) solche, die es nach der Definition, die sie davon gaben, auf Rechtspflichten beschränkten, in der That aber unmittelbar nicht von von die-

---

*) S. Meine „Anfangsgründe der Moralphilosophie und der Sittenlehre ins besondere. Halle 1798. auf welche ich mich in diesem Aufsatze nach seiner Bestimmung nicht füglich beziehen konnte.

**) S. S. 109. die Note.

sen, sondern von Rechten handelten, denen sie a priori Gegenstände anwiesen; und

3) solche, denen alles Recht auf bestimmte Gegenstände, erst aus Verträgen entstehen sollte.

Diese letzten treten, wenn hier nur von den Neuern *) die Rede seyn darf, erst nach Kant auf, obgleich dieser zu ihnen nicht unbedingt zu zählen ist. Kant nämlich sagt, das sey Recht (wohl besser Rechtens juris), was mit der Freyheit der Willkühr von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. Hier entstand nun die Frage: Ist alles das Rechtens, oder habe ich ein Recht etwas zu thun, zu fordern oder zu lassen, wenn mit diesem Rechte das nämliche Recht jedes Andern bestehen kann? Mit andern Worten: Steht mir eine solche äussere Freyheit der Willkühr, als Gegenstand meines Rechts zu, mit welcher die nämliche Freyheit der Willkühr eines jeden Andern bestehen kann? Man sieht leicht, daß so genommen mein Recht eine Ausdehnung gewinnen würde, die schon dem gemeinen Menschenverstande ungereimt scheinen würde. Jeder könnte betrügen, von seinen Verträgen abgehen, dem Andern heimlich das Seinige entwenden. Denn die Freyheit, die ein Mensch sich so herausnähme, könnte durch die Freyheit, die ein anderer

*) Denn ein Recht auf bestimmte Dinge gründen, genau genommen, schon wenigstens Spinoza und Hobbes auf einen Vertrag. S. Schmauß §. §. 23. 28.)

sich eben so herausnähme, nicht vernichtet werden. Es ist nämlich nicht die Rede davon, ob der Zweck, den der Eine bey Handlungen, die er sich einer solchen Freyheit wegen herausnehmen mögte, beabsichtigte, nicht dadurch, daß Andere sich die nämliche Freyheit herausnähmen, ganz oder zum Theil vereitelt werden würde; sondern nur davon ist die Rede, ob, weil der Eine so handelte, es darum dem Andern unmöglich würde eben so zu handeln. Gesetzt es lebten hundert Menschen zusammen, deren jeder es sich erlaubte, zu stehlen, wo er das Eigenthum seiner Mitmenschen, oder was sie dafür wollten gelten lassen, unbewacht fände; so würde diese Freyheit des einen, mit derselben Freyheit jedes andern sehr gut bestehen können. Jeder stähle, wenn es ihm gefiele, wo er etwas zu stehlen fände.

Daß der Eine den Andern in der Ausübung dieser Freyheit einschränken würde, thut nichts zur Sache. Denn jeder muß es sich auch, innerhalb der Grenzen seines Rechts von dem Andern beschränkt zu werden, gefallen lassen, ohne sich über eine widerrechtliche Behandlung beschweren zu können. Von zehn Kaufleuten z. B., die mit einer und eben derselben Waare handeln, muß jeder es sich gefallen lassen, wenn der andere es ihm im Absatze zuvorthut. Er hat, so gut als dieser, das Recht zu verkaufen. Daß sein Konkurrent glücklicher im Absatze seiner Waare ist, weil ihn das Zutrauen der Abnehmer, oder andere Umstände begünstigen, kann er nicht als eine Beeinträchtigung seines Rechts be-

trachten. Gilt der Satz als ausgemacht, daß jeder Eigenthümer einer von ihm okkupirten Sache wird; so muß er es sich gleichwohl gefallen lassen, wenn ein Anderer in der Okkupation dieser oder jener Sache, so gern er sie auch haben mögte, durch Natur oder glücklichen Zufall begünstigt, ihm zuvorkommt. Begünstigungen der Natur, des Zufalls, oder wie sie sonst heissen mögen, können daher, indem sie dem einen Menschen in der Ausübung eines Rechts zu statten kommen, eben dadurch dem Andern in der Ausübung desselben Rechts, oder, was auf dasselbe hinausläuft, in der Aeusserung seiner Willkühr, hinderlich seyn. Sie heben aber nicht sein Recht auf, und beschränken es eben so wenig; sie modificiren es vielmehr nur dahin, daß, wo ihm ähnliche Begünstigungen zu statten kommen, er von Rechtswegen Gebrauch davon machen kann. Heute kommt Titius dem Sempronius in der Okkupation einer Sache, die dieser gleichfalls zu haben wünschte, zuvor; morgen, dieser jenem im gleichen Falle, weil dann für ihn der Vortheil da ist, von welchem heute Titius begünstigt wird, ohne, daß das Recht des einen dem Rechte des andern im Wege stände. Denn, auf die vorbemeldete Bedingung beschränkt, kann die Freyheit der Willkühr des einen füglich mit der Freyheit der Willkühr des andern bestehen. Dasselbe würde von der oben erwähnten Freyheit, die sich jemand zu betrügen, zu stehlen u. s. w. nehmen wollte, gelten. Der Betrug oder der Diebstahl des einen würde neben dem Betruge und dem Diebstahl des

andern, auf die oben angegebene Bedingung immer bestehen können. Das eingebildete Recht, das die Freyheit zu diesen widerrechtlichen Handlungen gewähren sollte, würde also von dem wahren Rechte nicht darin verschieden seyn, daß jeder in dem Gebrauche eines solchen eingebildeten Rechts von jedem andern, der es gleichfalls gebrauchte, beschränkt würde. Dieses könnte also keinen Beweis davon abgeben, daß die Freyheit der Willkühr, die nach demselben in Anspruch genommen wurde, eine unbefugte, und es selbst nur ein eingebildetes, kein wahres Recht sey. Daß die äussere Freyheit der Willkühr, die ein blos eingebildetes Recht, und ein Gesetz aus dem es flösse, jedem gäbe, eine solche seyn würde, die Niemand unter der Bedingung wollen kann, daß er sie jedem Andern gleichfalls zugestehen müsse, und eben deshalb mehr an äusserer Freyheit verlieren, als ihm dadurch zuwachsen würde, kommt hier gleichfalls nicht in Betrachtung. Denn davon sagt K a n t's Formel nichts, wenn unter „Freyheit der Willkühr von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze," nicht die größtmöglichste oder ausgedehnteste, wie es allerdings seyn kann, verstanden werden soll. Diese mag der Philosoph gemeint haben; allein man hat ihn nicht überall so verstanden. Man glaubte sie also näher bestimmen zu müssen.

Eine solche nähere Bestimmung konnte auf zwiefache Art gesucht werden.

1) a priori, indem man bestimmte, welche äussere Freyheit der Willkühr jedem, unabhängig

von der Vergünstigung Anderer, zustehe. Diesen Weg bin ich eingeschlagen, indem ich diese äussere Freyheit der Willkühr aus der Natur des Willens nachzuweisen suchte. Dann auch

2) indem man Menschen, die mit einander in Berührung leben wollen, darüber übereinkommen ließ, was jedem frey stehen, und wie weit jeder beschränkt seyn solle. Eine solche Uebereinkunft kann, auch wenn es unabhängig von ihr Rechte auf Gegenstände und Gesetze, die diese bestimmen, giebt, rechtlich getroffen werden, weil jeder seine äussere Freyheit in einer solchen Uebereinkunft selbst beschränkt. Den Grund alles Rechts in dem Staate, der durch sie erst möglich war, zu suchen, war man vielleicht durch zweyerley veranlaßt:

a) Wenn die äussere Freyheit der Willkühr, die jedem zu stehen soll, nicht schon a priori näher als soweit bestimmt ist, daß dem Einen so viel Freyheit zu stehen solle als dem Andern; so kann sie auf unendlich viele Art, und nur willkührlich bestimmt werden. So etwas thut jeder Staat, dem seine Bürger rechtlich gleich sind.

b) Ist einmal diese Bestimmung getroffen, oder habe ich auch von jeder Uebereinkunft unabhängig Rechte, wer steht mir dafür, daß ich meine Freyheit genießen werde? Der Staat, die bürgerliche Gesellschaft, unter einer

einer bestimmten Verfassung, gewährt mir diese Sicherheit. Er führt einen Rechtszustand mehr oder minder herbey, wenn dieser Zustand ein solcher seyn soll, in welchem Jeder des Besitzes oder Genusses seiner Rechte sicher ist. Man verwechselte den Rechtszustand in diesem Sinne mit dem Rechte überhaupt, und glaubte nun, daß mit dem Staate erst alles Recht auf bestimmte Gegenstände eintrete.

Der erste unter den Neuen, die diesen Weg einschlugen, war Fichte.*) Daß dieser Weg, anstatt auf ein allgemeines Recht, oder ein Naturrecht zu führen, uns in eine Rechtsmoral, eine Moral für die Rechtsgesetze führe, bedarf keiner Bemerkung.

Ich enthalte mich der Beurtheilung dieser und anderer Versuche, da ich über mehrere derselben ausführlicher in der A. L. Z. mein Urtheil abgegeben habe.**)

---

*) Grundlage des Naturrechts I Th. Jena 1796 S. XIX. der unpaginirten Einleitung.

**) Besonders in der A. L. Z. selbst über Henrici's Ideen zur Begründung der Rechtslehre (1812 No. 33); Dresch systematische Entwicklung der Grundbegriffe und Grundprincipien des Privatrechts (1812 No. 142); Köppen Grundriß zu Vorlesungen über das Naturrecht (1812 No. 162); Wendt Grundzüge der philosophischen Rechtslehre (1812 No. 290.); De jure generis humani (1813 No. 64); Schulze Leitfaden der Entwicklung der philosophischen Principien des positiven Rechts (1813 No. 236—239); Meister Lehr-

Hier bemerke ich nur, daß ich ihre Verdienste um die so wichtige Rechtsmoral, die das Gewissen des Gesetzgebers bey seinem Geschäfte leiten soll, keineswegs verkenne, wenn ich gleich der Meinung bin, daß das allgemeine Recht, als solches, nichts durch sie gewonnen habe. Denn Rechtsmoral, oder die Moral für den Gesetzgeber, mögte zwey Hauptprobleme zu seiner moralischen Belehrung zu lösen haben: 1) die Rechte der Einzelnen billig zu bestimmen, und 2) bey der größten Sicherung der Rechte Aller und Jeder möglichst auf die größte Verbreitung sittlicher Gesinnungen zu wirken. Die nach Billigkeit getroffene Bestimmung der Rechte der Einzelnen an sich, oder in zufälligen bürgerlichen Verhältnissen, setzt aber voraus, daß man wisse, was schon unabhängig vom Staate und seinen Verhältnissen Rechtens seyn würde.

IV.

Der letzte Punkt führt von selbst auf die Frage von der Wichtigkeit der Unabhängigkeit des allge-

---

buch des Naturrechts (1813 No. 251—52). — In den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. habe ich angezeigt: Weise Grundwissenschaft des Rechts (1807 No. 95); Krug's naturrechtliche Abhandlungen (1811 No. 56); Weiß Lehrbuch der Philosophie des Rechts (No. 29); Leisler's natürliches Staatsrecht 2 Theil (1813 No. 114).

Mich als Verf. dieser Anzeigen zu nennen, trage ich auch bey dem jetzigen Abdrucke dieser Schrift um so weniger Bedenken, da ich in ihnen weder meine Freymüthigkeit noch meine Achtung vor den Verfassern der angezeigten Werke verleugnet habe.

meinen Rechts von der Moral. Jemehr der Wunsch der erlauchten Klasse, daß ich in meiner Abhandlung mich hierüber näher erklärt haben mögte, mir schon deßhalb schmeicheln muß, weil er ein Beweis ihrer tiefen Kenntniß von dem Gegenstande des Problems ist, dem meine so gütig von ihr aufgenommene Abhandlung gewidmet ist, um so mehr muß ich es bedauern, daß ich diesen Punkt kaum mehr als berührt habe. Dieses ist in den beyden letzten Abschnitten meiner Abhandlung geschehen. Ausdrücklicher mich auf diese Frage einzulassen, habe ich mir bey dem Umfange meiner Abhandlung deßhalb nicht erlaubt, weil die Frage nicht innerhalb der Grenzen des Problems liegt. Hier darf ich mir nur, folgende Bemerkungen der Prüfung der erlauchten Klasse vorzulegen, erlauben.

1) Die Frage von der Unabhängigkeit der Rechtslehre von der Moral, scheint zunächst zwar nur ein theoretisches, und kein praktisches Interesse zu haben; allein das theoretische und praktische Interesse sind hier in zu engem Bunde. Theoretisch wichtig ist das, wovon die Vervollkommung einer Wissenschaft, es sey in Ansehung ihrer Erweiterung d. h. der Beantwortung noch unerörterter Fragen, oder ihrer Deutlichkeit und Gewißheit abhängt; praktisch hingegen das, was das Thun und Lassen der Menschen leitet. Praktisch wichtig wird, was für die Moral und das Naturrecht ein theoretisches Interesse hat, um so mehr werden, jemehr es in den Volksunterricht übergehen kann; und warum sollte der Volkslehrer, der zu seinem

Lehrgeschäfte hinlängliche wissenschaftliche Bildung hat, sich nicht zur Popularität bey seinem Unterrichte in solchen Lehren des Rechts, die im gemeinen Leben ihre Anwendung finden, herablassen können?

2) Die Natur des Rechts, wie sie (Abschn. 2) entwickelt ist, bringt es mit sich, a) daß unter allen Pflichten gegen Andere, die Rechtspflichten den übrigen vorgehen, so daß von einer Liebespflicht die Rede nur da gegen Jemand seyn kann, wo sie ohne Verletzung des Rechts eines Dritten erfüllt werden kann. Eben so b) bringt es auch die Natur des Rechts mit sich, daß den Gebrauch oder Nichtgebrauch seines Rechts, Jeder nur vor seinem eigenen Gewissen zu verantworten habe. Man könnte hier, wie es scheint, einwenden, es sey hier nur von rebus merae facultatis (wie die Juristen es nennen) die Rede. Denn da, wo eine Rechtsverbindlichkeit für mich vorhanden ist, ein Recht auszuüben, würde ich doch gegen denjenigen, dessen Recht ich auszuüben habe, verantwortlich seyn. Allein gegen jeden Dritten, würde ich doch denjenigen repräsentiren, dessen Recht ich gegen ihn auszuüben habe. Gegen ihn würde ich es gar nicht zu verantworten haben, ob und daß ich das Recht ausübe. Was ich hier zu verantworten habe, wird also in Ansehung seiner eben so anzusehen seyn, als hätte ich es lediglich gegen mein Gewissen zu verantworten.

Dieses sieht Jeder da ein, oder fühlt es wenigstens, wo von seinem eigenen Rechte die Rede ist. Er beruft sich dreist auf sein Recht, wo ein Anderer

ihm eine Unbilligkeit, Härte, oder auch nur Lieblosigkeit in dem Gebrauche desselben vorwerfen will. „Das ist meine, nicht deine Sache; Ich kann thun, was ich will" spricht er; und der Dritte, der unbefangen ist, urtheilt wie er, es sey nun aus deutlicher Einsicht, oder nur aus Gefühl. Bey diesem Dritten ist alles, was Egoismus heissen mag, aus dem Spiele; deßhalb behauptet bey ihm die Vernunft ihr Recht. Der Zweyte, d. i. hier derjenige, gegen welchen sich ein Anderer auf sein Recht beruft, urtheilt anders; er glaubt, wenn er sich in dem Falle des Andern, hier des Ersten, befände, würde er nicht solche Forderungen machen. Steht es so mit dem Falle des Ersten wie dieser Zweyte ihn sich denkt; so mag er Recht haben, und wir billigen und ehren sein Urtheil, das aus dieser Gesinnung fließt. Allein er thut leicht einen Schritt weiter, und spricht seinem Widersacher das unstreitigste Recht ab, da die Frage doch nur von dem Gebrauche wäre, den der letzte von seinem Rechte nach seinem eigenen Gewissen zu machen, oder zu unterlassen hätte. Er glaubt nur darum seinem Widersacher die Forderung, die dieser an ihn macht, verweigern zu dürfen, weil er selbst, ohne so etwas zu ahnen, einen Eingriff in das Gewissen desselben thut. An dieser Verirrung ist meistens ein der menschlichen Schwäche leicht entgehender, feinerer, und eben daher ihr zu verzeihender, selten ein gröberer Egoismus Schuld. Allein Irrthum ist und bleibt Irrthum; und der Egoismus, der uns leicht zu Irrthümern verleitet.

die allgemeine Rechtswahrheiten betreffen, wenn auf unsere eignen Verhältnisse davon Anwendung gemacht werden soll, führt uns noch leichter in unserm Urtheile über das Faktische, als solches, irre. In dem bisjetzt betrachteten Falle, betraf der Irrthum eine Rechtsfrage, und entstand aus einer falschen Anwendung des Quod tibi non vis fieri u. s. w. Zu so einem Irrthum in Ansehung einer Rechtsfrage (error in jure) gesellt sich noch um so leichter ein Irrthum in Ansehung einer Thatsache (error in facto, wie die Juristen ihn nennen), da es, um über Thatsachen, wie in dem vorausgesetzten Falle, richtig zu urtheilen, nicht zureicht, daß jeder Umstand wahr sey. Denn es kommt hier nicht bloß auf die Umstände, die dem einen von beyden, so gut als dem andern bekannt sind, sondern noch vielleicht auf andere an, die nur demjenigen bekannt seyn können, von dessen Pflicht die Rede ist. Dieses gilt indeß nur, wo es auf Pflichten der Billigkeit, Güte, mit Einem Worte auf Pflichten ankommt, die nicht als Rechtspflichten zu betrachten sind; nicht da, wo von Rechten und Rechtsverhältnissen die Rede ist. Das Recht des Andern, das mich verpflichten soll, muß äusserlich erkennbar, und nur von solchen Bedingungen abhängig seyn, die jedem Andern und also auch mir so gut bekannt seyn können als ihm. Cajus hat mir z. B. eine Sache verkauft, ich habe ihm den Preis noch nicht entrichtet. Dieses weiß ich so gut als er; und mehr brauche ich nicht zu wissen, um von seinem Rechte und meiner

Pflicht eben so gut als er unterrichtet zu seyn. Ich bin arm, er ist reich, vielleicht so reich, daß ihn die Sorge für seines Vermögens Verwaltung mehr drückt, als mich die Sorge für meinen Unterhalt; er hat vielleicht keine Kinder, mich drückt die Sorge für den Unterhalt meiner zahlreichen Familie. Dieses mag sich so oder umgekehrt verhalten; so wird dadurch nichts in seinem Rechte und meiner Rechtsverbindlichkeit geändert, ob er gütig gegen mich seyn will, muß ich lediglich seinem Gewissen überlassen. In einer Welt, wo Jeder sich der auch unbilligsten Anwendung des Rechts eines Andern, die er in seinem Falle sich nicht erlauben würde, entziehen wollte, würde Widerspruch über Widerspruch entstehen. Zu den Pflichten der Güte, die man so erzwingen wollte, würde bald nichts als der gute Wille wirklich seyn, da das Recht, durch welches die Güte nur werkthätig werden kann, untergraben wäre. In einer solchen Welt würde der Arme den Reichen, der Aermere den Armen, und jenen der Dürftige hintergehen, betrügen, bestehlen, ihm das Seinige vorenthalten, wenn die Noth es erforderte. In dieser Welt würde an die Stelle des wahren Rechts, das Recht des Stärkern, entweder unter der Maske der Billigkeit getreten seyn, oder wenigstens aus irrendem Gewissen geübt werden. Der allgemeine Mangel, ein Krieg Aller und Jeder gegen Alle und Jede, würde diese gräuliche Verwirrung noch mehr bezeichnen, da niemand sein eignes wirkliches Recht,

das er in der Welt der Eintracht in Anspruch neh-men dürfte, aufzuopfern bereit wäre. In einer je-den andern Welt, wo jedes Recht thätig anerkannt würde, würde hingegen die wahre Güte, die sich nur in der Ausübung eines Rechts werkthätig be-weisen kann, immer dazu Mittel haben; sie würde auch gewiß seyn, daß ihre Erweisungen gerade dem-jenigen zu statten kämen, dem sie zugedacht wären. Weil Jeder einsähe, daß thätige Güte, ohne durch den Schutz der Gerechtigkeit gesichert zu seyn, ein Hirngespinst ist, würde ihm das Recht des eigensüch-tigtigsten Egoisten eben so heilig seyn, als das Recht des wärmsten Menschenfreundes. Es würde ihm bald einleuchten, daß dieses um so weniger anders seyn könne, weil es möglich wäre, daß der anschei-nende Egoismus, den er in der Welt so oft zu sehen glaubt, in vielen Fällen nicht wirklich, sondern nur scheinbar ist. Der Schuldner, der sich in dem oben angenommenen Falle gegen seinen Gläubiger befände, würde sich vielleicht bald überzeugen, daß sein rei-cher Gläubiger zwar nicht, wie er, für Frau und Kinder, aber vielleicht für arme Verwandte, selbst für seine armen Aeltern zu sorgen habe, daß hundert Andere vielleicht den nehmlichen Anspruch auf dessen Güte hätten, wenn der seinige so gegründet wäre als es ihm scheint, und daß, wenn sie Gehör finden sollten, sein jetzt glücklicherer Gläubiger übeler bera-then wäre, als er selbst. Er würde dann eine leben-dige, nicht blos todte, Ueberzeugung davon haben, daß die Achtung vor dem Rechte Anderer, auch da,

wo sie in dem Gebrauche desselben, die Pflichten der Güte zu verletzen scheinen, nichts anders als Achtung vor ihrem Gewissen sey, dem allein sie, ausser Gott, wegen aller Sünden, und Uebertretungen von Pflichten gegen Andere, in welchen sie ihr Recht ungekränkt lassen, verantwortlich seyn können.

Es wäre unstreitig zu wünschen, daß auch in dem Volksunterichte diesem Gegenstande mehr Aufmerksamkeit gewidmet würde, als gemeiniglich, so viel mir bekannt ist, geschieht. Daß dieser Unterricht eben der Popularität fähig wäre, als der Unterricht in unsern Pflichten, wünschte ich durch die Art, wie ich das eben Gesagte darzustellen mich bemüht habe, wenigstens zum Theil bewiesen zu haben, da ich es sonst kürzer, einfacher und schicklicher für die gegenwärtige Veranlassung hätte mittheilen können. Ein solcher Unterricht würde für das gemeine Wesen von um so ersprießlichern Folgen seyn, da er Jeden zur Befolgung der Gesetze auch da bereitwilliger machen würde, wo sie ihn nicht unmittelbar zu begünstigen scheinen, und dem Hange, solche Gesetze durch sophistische Klügeleyen zu umgehen, auf eine heilsame Art entgegen wirken. Dieses scheint um so nöthiger, weil es mit jenen Klügeleyen oft in der That ganz gut, und ohne allen Egoismus gemeint ist, sie aber dennoch verderblich sind. Es giebt z. B. bürgerliche Einrichtungen, die zu gewissen Zeiten Jeder sich gefallen läßt. Belästigungen, die sie für diesen oder jenen mit sich führen mögen, läßt er sich gern gefallen, weil sie von

Vortheilen auf der andern Seite überwogen werden. Indeß die Zeiten können sich, wenn auch nur für einstweilen, ändern, so daß jetzt das vorige Verhältniß sich umkehrt, und die Last die Vortheile weit überwiegt. Daß die bisherige Einrichtung nunmehr Tadler findet, ist natürlich; daß der Egoismus dessen, der sich sonst gut bey ihr befand, sie abgeschafft wissen will, ist eben so begreiflich. Allein auch ein Unpartheyischer wünscht dem nunmehr Gedrückten Erleichterung, und oft mit eigener Aufopferung. Das wäre gut und löblich, wenn die Hülfe nur auf dem Wege der Gesetze gesucht würde; allein Jeder will an die Stelle der alten, ihm unbillig scheinenden Gesetze, neue, und keine andern, wie es sich versteht, als die von ihm gewünschten setzen. Die alte fehlerhafte Ordnung, ist, wenigstens de facto aufgehoben; an ihre Stelle ist eine neue getreten, welche nur zu deutlich alle Fehler und Gebrechen menschlicher Einrichtungen an sich trägt, die das Gepräge aller menschlichen Einrichtungen sind, die man ohne Rücksicht auf die Erfahrung d. h. der Umstände und Bedingungen, mit welchen uns nur der gewöhnliche Lauf der Dinge, so weit wir ihn beobachten, bekannt machen kann, getroffen sind. Allerdings hat man ein Uebel entfernt, allein nur ein kleineres, um einem größern Platz zu machen. In meiner Nähe habe ich diese Erfahrung zu oft zu machen Gelegenheit gehabt, als das sie mich nicht auf das Gesagte hätte führen sollen.

3) Für den Staat, die Kirche und die richtige Bestimmung der Gewissensfreyheit ist die Unabhängigkeit des allgemeinen Rechts von der Moral nicht minder von großer Wichtigkeit. Ich fange hier absichtlich von der letzten an.

Dem Menschen die Gewissensfreyheit, das ist das Recht, den Aussprüchen seines Gewissens zu folgen, nehmen, heißt ihn eigentlich aller Pflicht entbinden. Denn nur da thue ich meine Pflicht, wo ich auf Geheiß, oder wenigstens mit Genehmigung meines Gewissens handele; und derjenige, der mich verpflichten wollte, etwas gegen mein Gewissen zu thun, würde sich selbst widersprechen, indem er mich nur mit Entbindung von aller meiner Pflicht, verpflichten wollte. Jene Gewissensfreyheit würde ganz unbeschränkt seyn, wenn der Mensch von allen Irrthümern des Gewissens frey wäre. Allein da dieses nicht ist, und der Mensch aus irrendem Gewissen die Rechte seiner Mitmenschen kränken könnte; so hat die Gewissensfreyheit ihre gemessenen Grenzen. Sie kann Niemanden weiter zustehen, als er die Rechte Anderer unangetastet läßt. Denn eine Gewissensfreyheit, welche über diese Grenze hinaus gelten sollte, würde mit der Gewissensfreyheit des Andern in Streit kommen können; ich könnte auf den, gleichviel ob richtigen oder unrichtigen, Ausspruch meines Gewissens den Andern in diesen oder jenen Handlungen zu hindern, mich für verbunden halten, zu welchen der

Andere, auf eben so einen Ausspruch seines Gewissens, sich für verbunden hielte. So viel ist klar, daß wir beyde, er sowohl als ich, hier kein Recht haben könnten. Dieses erhellet auch aus einem allgemeinen Rechtssatze, nach welchem ich in der Ausübung meines Rechts nicht von dem Irrthum Anderer abhängig seyn kann, als nur in meinem Gewissen, woraus aber für den Andern kein Recht entspringt. Dieses gilt wenigstens da, wo der Irrthum oder die Unwissenheit eines Andern das Jus, nicht das Factum als Factum, betrifft.

Innerhalb der angegebenen Grenze hat sowohl das irrende, als das richtige Gewissen die unbeschränkteste Freyheit, die keine menschliche Macht ihm zu nehmen befugt ist; also 1) in Ansehung innerer Handlungen, die blos im Innersten seiner Seele vorgehen, und 2) aller äussern Handlungen, insofern diese nicht übrigens rechtswidrig sind. Die ersten gehen daher so wenig den Staat als die Kirche etwas an, vorausgesetzt, daß sie sich nicht in äussern Handlungen zeigen, die der öffentlichen Ordnung des einen oder der andern zuwider sind. Wenn ich zu solchen der öffentlichen Ordnung zuwider laufenden Handlungen auch ein ungefordertes Bekenntniß gewisser Meinungen, ein Bestreben, sie innerhalb derselben zu verbreiten, zähle; so glaube ich allem Mißverständnisse hinlänglich vorgebaut zu haben. Warum soll der Christ, der Gott vor Augen und im Herzen hat, nicht Belehrung, Er-

bauung und Trost in dem Gottesdienste einer Kirche suchen, wenn die theoretischen Lehrmeinungen, nach welchen dieser angelegt ist, auch in einzelnen Punkten von seinen eigenthümlichen Ueberzeugungen abweichen? Wenn hier etwas bedenkliches seyn sollte, so hat er es lediglich vor seinem Gewissen zu verantworten. Kann er diesem Rede stehen, wenn er die Pflichten eines Mitgliedes der Gemeine erfüllt: warum soll er nicht auch die Rechte eines Mitgliedes der Kirche geniessen und von ihr ausgeschlossen seyn? Warum sollte die Monarchie nicht den in ihrem Schooße dulden, der vielleicht eine so oder so geformte republikanische Verfassung für die vortrefflichste und wünschenswertheste hält, wenn er dabey die Pflicht, nichts gegen die Verfassung des Staats, in der er lebt, zu unternehmen, als die erste Pflicht des Bürgers erkennt? oder warum sollte die Republik einem eben so gesinnten Freunde der monarchischen Verfassung, der in ihr lebt, die Rechte des Bürgers versagen?

Eine genauere und verbreitete Erkenntniß der Unabhängigkeit des eigentlich Rechtlichen von dem Moralischen, würde einer Gewissensfreyheit, und einer Duldung in Religions- und politischen Meinungen, die sicherste und wohlthätigste Stütze gewähren. Sie würde aber eben so wohlthätig für den Staat und die Kirche wirken. Indem sie der Gewissensfreyheit aus der Natur des Rechts ihre bestimmte Grenze anwiese, würde sie den Staat, und noch mehr die Kirche, vor Anmaßungen einer mit sich

selbst unbekannten Gewissensfreyheit, und vor ungegründeten Vorwürfen einer Unduldsamkeit schützen, wo sie Anforderungen, die aus dieser fliessen, weil sie mit der öffentlichen Ordnung streiten, nicht Gehör geben können.

Zwey Punkte sind hierbey schwer zu vereinigen, die Sorge für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, bey der Jeder seines Rechts gewiß bleibt, und die Achtung, auf welche auch das irrende Gewissen die gegründetsten Ansprüche hat. Ich darf diese, vielleicht schon zu langen Betrachtungen, wohl mit der Behauptung schließen, daß man dieses Problem bisher glücklicher für den Staat als für die Kirche gelöset habe.

II.

Ueber den Begriff eines Gesetzes im allgemeinsten Sinne.

Die Richtigkeit des (S. 44) aufgestellten Begriffs von einem Gesetze, hängt von der Richtigkeit des Begriffs von einer Regel ab, auf welchen ich mich bey der Veranlassung, welche diese Schrift hatte, nicht einlassen mogte; vielleicht auch nicht durfte, wenn ich nicht derselben einen Umfang geben wollte, der mit ihrer Bestimmung in Widerspruch gewesen wäre.

Wir denken uns unter Regeln:

1) allgemeine Sätze, oder Urtheile, die vielleicht nicht so allgemein, als wir sie denken, wahr sind, uns aber doch in unsern Urtheilen und Handlungen leiten, oder Anweisungen für sie geben, die wenigstens uns in den meisten Fällen nicht irre füh-

ren. In diesem Sinne existiren Regeln nur im Verstande, der sie entweder abstrahirt oder gefolgert hat. In diesem Sinne ferner läßt eine Regel Ausnahmen zu, weil sie vielleicht nicht so allgemein wahr ist, als sie gedacht wird. Es verhält sich mit den Regeln, wie mit jedem andern allgemeinen Satze, der vielleicht nicht so allgemein wahr ist, als man ihn annimmt. Denn ein allgemeiner Satz kann an sich so gut, wie jeder andere Satz, falsch seyn; und das ist er, wenn sich gegen seine Allgemeinheit auch nur Eine Instanz, wie die Logiker es nennen, vorbringen läßt. Es kann aber auch seyn, daß ein allgemeiner Satz so allgemein wahr ist, als er gedacht wird. In diesem Falle ist keine Instanz gegen ihn möglich, und wennn ein solcher Satz als eine Regel oder Norm betrachtet wird, ist die Regel ohne Ausnahme. Alsdann ist die Regel für jeden Fall, den sie befaßt, oder die Voraussetzung, auf welche sie geht, nothwendig wahr. Wenn es ohne Ausnahme wahr ist, daß jeder Körper schwer sey; so ist die Schwere dem Körper nothwendig. Nicht weil Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Behauptung eines und eben dasselbe wären, sondern weil sie gegenseitig aus einander folgen. Hier folgt aus der Voraussetzung, daß X ein Körper sey, seine Schwere. Giebt es Regeln, die als Sätze ganz ohne Ausnahme wahr sind; so müssen sie doch einen Gegenstand haben, dieser sey nun ein sinnlicher d. h. empfindbarer, oder ein nur denkbarer. Doch dieses gilt nicht allein von den Regeln in dem

Falle,

Falle, wo sie ohne Ausnahme wahr sind. Denn die Regel, als ein Satz oder Urtheil, wird immer etwas anders seyn, als das, wovon in ihr die Rede ist. Das letzte ist eine Verbindung oder Verknüpfung, welche die Regel als nothwendig darstellt. Ueber das Daseyn oder Nichtdaseyn der Dinge, zwischen welchen sie jene Verknüpfung aussagt, bestimmt sie nichts; nur behauptet sie, daß wo eins: A ist, ohne Ausnahme auch ein anderes: B sey. Eben daher behauptet sie auch die Nothwendigkeit von B, wo A Statt findet. Wer es als ein Gesetz aufstellt, daß beym Falle des Körpers die Räume, die er vom Anfange des Falls durchlaufen, sich wie die Quadrate der Zeiten des Falls verhalten, denkt sich Verhältnisse zwischen jenen Räumen und Zeiten, wo ein Körper fällt, als nothwendig. Ob ein Körper falle oder nicht, läßt seine Behauptung dahingestellt seyn; nur, daß, wo diese Voraussetzung eintritt, jene Verhältnisse nothwendig seyn, ist seine Behauptung.

2) verstehen wir unter einer Regel dasjenige, was der Gegenstand einer Regel in der ersten Bedeutung ist. Daß gegen 21 Knaben 20 Mädchen gebohren werden, ist eine Regel in diesem zweyten Sinne; das Urtheil desjenigen, der über diese und jene Geburten Vergleichungen angestellt hat, ist hingegen eine Regel im ersten Sinne, die nur in seinem Verstande existirt. Jene Regel hingegen existirt nach seinen Gedanken, und unabhängig von ih-

nen, in der Natur. Aus diesem Grunde kann ihre Kenntniß aus ihr abstrahirt, oder sie selbst entdeckt werden.

In so fern eine Regel unabhängig von dem Verstande dessen, der zu ihrer Erkenntniß gelangt ist, besteht, und der Kenntniß, die man von ihr haben mag, vorhergeht, nenne ich sie objektiv; subjektiv hingegen nenne ich eine Regel, in so weit sie nur in dem Verstande, der sie erkennt, existirt. Eine solche Regel ist nichts als ein Gedanke, der eine objektive Regel zum Gegenstande hat; sie ist wahr oder falsch, je nachdem diese objektive Regel wirklich statt findet, oder nicht. Sie ist eine Norm oder Richtschnur für uns, in so fern wir unsere willkührlichen Handlungen nach ihr bestimmen.

Eine objektive Regel, die etwas als nothwendig bestimmt, ist ein Gesetz in dem weitsten Sinne; in demjenigen Sinne, in welchem man sagen kann, das Naturrecht habe Rechts-Gesetze zum Gegenstande. Es fällt leicht in die Augen, daß man auch sagen könne, ein Gesetz im objektiven Sinne sey der Gegenstand eines Satzes, der etwas als nothwendig aussagt, wenn dieser Satz wahr ist.

In diesem Sinne sind die Gesetze, welche z. B. die Physik, Chemie und Logik zum Gegenstande haben, so zu nennen; und es ist begreiflich, daß sie eher vorhanden waren, als man den Gedanken an sie gehabt hatte. Deßhalb konnte man sie in der Er-

fahrung, wo sie sich offenbahren, beobachten, und so zu ihrer Kenntniß geführt werden.

Da dieses der allgemeinste Begriff von einem Gesetze ist; so muß er sich, wenn er anders richtig ist, auch auf diejenigen Gesetze anwenden lassen, die von dem Willen eines Gesetzgebers ausgehen. Und dieses ist so in der That. Denn der Gesetzgeber mag durch seine Verordnungen für einen gewissen Fall Rechte, oder er mag Pflichten bestimmen; so bestimmt seine Verordnung etwas als nothwendig. Spricht das Gesetz in einem Falle, worin ich mich befinde, mir ein Recht zu, so steht dieses Recht mir nothwendig zu, gesetzt auch, daß Andere es nicht anerkennen; legt es mir eine Pflicht auf, so ist diese für mich vorhanden, gesetzt auch, daß ich mir die unbefugte Freyheit nehme, mich darüber wegzusetzen. Denn die Nothwendigkeit, auf eine gewisse Art zu handeln, die aus der Pflicht hervorgeht, ist eine moralische, keine physische. D. h. der Wille, der sich nicht selbst widersprechen will, muß sich ihr unterwerfen. Dieses ist nicht allein der Fall bey den Pflichten, welche dem Menschen, unabhängig von aller positiven Gesetzgebung, obliegen; sondern auch bey Pflichten, die erst aus positiven Gesetzen fliessen. Denn der fremde Wille, der mich im positiven Gesetze verpflichtet, kann seine verpflichtende Kraft nur durch Gesetze haben, die schon in meiner Vernunft liegen, in so fern sie mein Begehrungsvermögen bestimmt, oder in dem Wil-

len. Diese Gesetze sind die sittlichen, die mir selbst gebieten, den positiven Gesetzen des Staats, in dem ich lebe, zu gehorchen.

Daß man den Begriff des Gesetzes in diesem weitesten Sinne von dem positiven Gesetze abstrahirt hat, ist wohl natürlich. In dem Willen des Gesetzgebers sahe Jeder eine Anordnung, nach der etwas in den Fällen, auf welche das Gesetz geht, nothwendig eintreten sollte, und wenn es nach dem Willen des Gesetzgebers ging, nothwendig eintreten müßte. Die Ordnung, die man in den Naturereignissen beobachtete, betrachtete man bald als die Wirkung von Gesetzen, die man sich als der Natur eigentlich vorgeschrieben dachte, oder eigentlicher als eine Anordnung, die aus dem Willen eines Wesens hervorging. Sahe man in dem beobachteten Laufe der Natur Gesetze; so sahe man auch bald da Gesetze, wo sich eine Nothwendigkeit zeigte, auch wenn diese Nothwendigkeit sich uns nicht gleichsam, in dem gleichförmigen, von uns beobachteten Laufe der Natur, offenbahrte. Man fand auch da Gesetze, wo wir ganz a priori erkennen, daß etwas unter einer angenommenen Voraussetzung nothwendig, oder mit ihr verknüpft sey. Man redete von Gesetzen des Denkens, von Gesetzen, nach welchen Größen wachsen oder abnehmen, u. s. w. In dieser allgemeinsten Bedeutung haben auch die Rechte ihre Gesetze, die in der Natur des Willens gegründet sind.

Diese Bemerkungen scheinen mir um so weniger überflüssig, da der Begriff von einen Gesetze in dem weitesten Sinne fast in allen Wissenschaften im engern Sinne vorkommt, man ihn aber fast nirgends mit der gehörigen Genauigkeit bestimmt findet.

III.

Ueber gewisse Hypothesen bey Naturrechtslehrern.

Grotius und Pufendorf nehmen, wenn auch nur in einem oder zwey Fällen, wo sie sich in ihren Systemen in Schwierigkeiten verwickelt, oder in Verlegenheit wegen eines Beweises sehen, zu einer besondern Hypothese ihre Zuflucht. Sie ließen nämlich das ganze Menschengeschlecht etwas durch eine, ausdrückliche oder stillschweigende, Uebereinkunft bestimmen. So sollte nach ihnen das Eigenthum einzelner Menschen an besondern Dingen, aus einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage hervorgegangen, und vor diesem Vertrage sollten alle Dinge allen Menschen zusammengenom-

men gemein gewesen seyn*). Die Verschiedenheit der Vorstellung, welche beyde von dieser uranfänglichen Gemeinschaft haben, geht mich hier nichts an, uur die Hypothese als Hypothese.

Dieser und ähnlichen Hypothesen kann man schwerlich unrecht thun, wenn man sie für logisch anstößig erklärt. Denn sie würden nicht etwa Erfindungs-Hypothesen seyn, wie einige Logiker Voraussetzungen nennen, die man, nur vielleicht für einen Augenblick, ohne schon Gründe für ihre Wahrheit zu haben, als ausgemacht annimmt, um sie, im Falle sie sich falsch zeigen sollten, mit der Wahrheit, auf welche sie dann selbst führen, sofort zu vertauschen. Dergleichen Hypothesen lehrt uns die gemeine Arithmetik bey der Division annehmen, um den Quotienten zu finden, weil, wenn wir den Quotienten zu groß oder zu klein annehmen, das Produkt aus ihm und dem Divisor im ersten Falle größer und im letztern kleiner als der Divendendus ausfällt. Jene Hypothesen der Naturrechtslehre waren vielmehr Erklärungs-Hypothesen, willkührlich angenommene Voraussetzungen, die uns nur den Grund von etwas, das uns anderwärts her bekannt ist, angeben sollen, dergestalt, daß wenn jene Voraussetzung wahr wäre, das uns anderwärts Bekannte daraus begreiflich würde. Solche

*) Grotius de J. B. et P. libri II. cap. 2; Pufendorf de Jure Nat. et Gent. libri IV. cap. 4. §. 3. S. auch meine Untersuchung über die wichtigsten Gegenst. des Naturrechts S. 257. u. ff.

Erklärungs-Hypothesen können logisch nur da statthaft seyn, wo es darauf ankommt, etwas, das uns durch die Erfahrung als bekannt gegeben ist, zu erklären; nicht da, wo das zu erklärende uns, wenn es wahr ist, nur a priori bekannt seyn kann. Denn was wir a priori aus allgemeinen Wahrheiten erkennen, wird uns durch diese allgemeinen Wahrheiten selbst begreiflich. Demnach würde es immer unstatthaft seyn, das Entstehen des Eigenthums einzelner Menschen an einzelnen Dingen, die sonst, auf welche Art es auch sey, allen Menschen gemein wären, durch die Okkupation, aus einer anderweitigen Thatsache, durch welche die Okkupation erst diese Wirkung erthielte, und erklären zu wollen. Denn ob die Okkupation Eigenthum hervorbringe oder nicht, können wir aus der Erfahrung nicht wissen. Die Erfahrung lehrt uns zwar, daß Menschen Dinge, welche sie okkupirt haben, als ihr Eigenthum betrachtet wissen wollen, und das Andere ihnen dieses zugestehen; allein ob jenes mehr als bloße Anmaßung, und dieses mehr als bloße Gefälligkeit sey, darüber kann sie uns, begreiflicher Weise, nicht belehren.

Diese und ähnliche Hypothesen im Naturrechte, die zum Behufe allgemeiner Wahrheiten angenommen werden, sind also nichts mehr und nichts weniger, als logische Verirrungen, die man sich kaum erklären könnte, wenn man nicht voraussetzen müßte, daß ihre Urheber bey ihnen etwas Wahres im Auge gehabt, das sie wie in der Ferne, und daher nicht mit der gehörigen Bestimmtheit sahen,

und eben deßhalb mit etwas ihm mehr oder minder ähnlichem verwechselten.

Gelten, wie ich als ausgemacht annehme, alle natürlichen Rechtsgesetze nur, weil der Mensch ihre Gültigkeit wollen muß; und schwebt dieses Jedem im Bewußtseyn, wenn auch nur unentwickelt, vor: so scheint nichts natürlicher, als daß man das, was jeder Wille schon seiner Natur nach wollen muß, und worin mein Wille daher schon von selbst mit dem Willen eines jeden Andern übereinstimmen muß, als durch einen Vertrag festgesetzt betrachtet, obgleich eine nähere Betrachtung der Sache gezeigt hätte, daß durch ein solches Wollen erst alle Verträge ihrer Gültigkeit haben können. Muß ich wollen, daß Jeder Eigenthümer einer von ihm okkupirten Sache werde, weil ich nur unter dieser Voraussetzung Eigenthümer dessen werden kann, was ich okkupirt habe; fühle ich auch nur, daß jeder Andere eben so denken müsse: so ist nichts natürlicher, als daß ich, so lange ich nicht den Grund alles Rechts in der Natur des Willens selbst gefunden habe, es mir als durch einen Vertrag festgesetzt denke, daß Jeder das als sein Eigenthum betrachten könne, was er okkupirt hat.

Wenn Pufendorf eine solche Hypothese aufstellt, um die Erwerbung durch die Präscription unmittelbar durch das Naturecht, ohne Dazwischenkunft positiver Rechte zu begründen*); so lag hier eine kleine Verwechselung zum Grunde,

*) De jure nat. et gent. libri IV. cap. XII. §. 9.

auf welche ihn schon die Verlegenheit, in welcher er sich wegen des Präscriptions-Termins befindet, hätte aufmersam machen können. Denn wenn außer dem Staate die Verjährung auch kein Recht begründen oder aufheben kann; so wird Jeder sie doch im Staate als wünschenswerth betrachten, weil ohne sie auch derjenige, der sich die längste Zeit in dem redlichsten Besitze eines Rechts befunden hätte, in den wenigsten Fällen seines Rechts sicher seyn könnte. Diese Unsicherheit würde alles rechtliche Verkehr zerstören, wenn nicht redlicher Besitz des Eigenthums unter gewissen Bedingungen von selbst in Eigenthum überginge. Jeder wird daher, um des Seinigen gewiß zu seyn, im Staate die Präscription als eine Anordnung wünschenswerth finden. Deßhalb gilt diese aber noch nicht von selbst, weil bey ihr immer noch etwas zu bestimmen nöthig ist, das nur willkührlich bestimmt werden kann.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß jene Hypothesen immer auf die Wahrheit hinweisen, daß die natürlichen Rechts- und die Pflichtgesetze in der Natur des Willens, und zwar in so fern gegründet sind, als er die Gültigkeit derselben zu wollen genöthigt ist.

IV.

Noch ein Wort über den Begriff des Nothrechts, nebst einer beyläufigen Erörterung eines hier erläuternden Punkts der Logik.

Das Nothrecht ist, nach dem, was darüber (S. 58. u. f.) gesagt ist, ein Unding, wenn wir es als ein Recht (jus), was es nach seinem Namen seyn sollte, betrachten; nicht aber, wenn wir in demselben für denjenigen, dem wir es beylegen, blos eine Erlaubniß sehen, sein Leben, auch auf Kosten des Lebens eines Andern, zu erhalten. Ich setze dabey, nach dem a. a. O. Gesagten, voraus, daß nicht Beyde, der Eine und der Andere, nebenein ander bestehen können, und zu dem, daß Keiner, durch eine widerrechtliche Handlung gegen den Andern, diesen Zustand herbeygeführt hat. Denn der Räuber, der mich auf einsamem Wege überfällt, und mich in die Nothwendigkeit versetzt, ihm das Leben zu nehmen, wenn ich das meinige erhalten will, hat eben dadurch das Recht auf das seinige, gegen mich, verwirkt.

Denn er kann, gegen mich, auf sein Leben nur ein Recht haben, wenn er mir ein Recht auf das meinige zugesteht.

Nimmt man das Nothrecht als ein eigentliches Recht an; so kann man, wie aus dem S. 59. Gesagten, erhellet, eben hieraus folgern, daß es kein Recht sey. Nimmt man an, daß Jedem, der sich mit einem Andern in einem Nothfalle— wenn man mit diesem Namen den Zustand bezeichnen will, im welchem das sogenannte Nothrecht eintritt, — befindet, es erlaubt sey, sein Leben, auch mit dem Untergange des Andern, zu retten; so fällt die angegebene Ungereimtheit weg. Mit der Erlaubtheit für mich, mein Leben in dem angenommenen Falle, selbst mit der Aufopferung des Lebens eines Andern, zu erhalten, ist dieselbe Erlaubniß für den Andern vereinbar. Nur von einem Rechte des Einen und des Andern kann nicht die Rede seyn, da durch das erste das zweyte, und durch dieses jenes vernichtet würde.

Meine Behauptung, daß, wenn man annimmt, das Nothrecht sey ein eigentliches Recht, sich bündig folgern lasse, es sey kein Recht, wird Jedem als ungereimt auffallen, der es nicht der Mühe werth gehalten hat, sich um die Logik weiter zu bekümmern, als sie jedem Gelehrten unentbehrlich ist; noch mehr vielleicht denjenigen, die den logischen Lehrsatz wissen, daß aus keinem Satze sein Gegentheil gefolgert werden könne. Denn gegen diesen stößt jene Behauptung doch, wenigstens dem Anschein nach, offenbar an. Denn ein Nothrecht sey nun auch was

für ein Recht es wolle, so ist es doch ein Recht; und daß irgend ein Recht kein Recht seyn sollte, läßt sich nicht denken.

Diese Argumentation mag einen Augenblick gelten. Ob sie, was sie beweisen soll, feststellt, mag sich aus folgender, ihr im Wesen ähnlichen, ergeben. „Ein cirkelförmiges Dreyeck ist doch irgend ein Dreyeck, es sey auch was für ein Dreyeck es wolle. Denn, daß irgend ein Dreyeck kein Dreyeck seyn sollte, läßt sich nicht denken.“ Allein so wahr und unstreitig das letzte ist; so wenig beweiset es hier. Denn eben so wahr und unwidersprechlich ist es, daß ein cirkelförmiges Dreyeck kein Dreyeck, sondern ein Unding, d. h. etwas sey, in dessen Begriffe ein Widerspruch liegen würde. Eben deßhalb kann man, wenn man einstweilen den Begriff von einem cirkelförmigen Triangel als wahr annimmt, mit eben der Bündigkeit darthun, daß ein cirkelförmiger Triangel kein Triangel sey, als es unstreitig ist, daß er ein Triangel seyn würde, wenn in dem Begriffe von ihm nicht ein Widerspruch läge. Von einem Undinge, wenn man darunter den Gegenstand eines Begriffs versteht, in welchem ein Widerspruch liegt, lassen sich immer widersprechende Sätze darthun; ja man kann, selbst mit Hinzuziehung anderweitiger wahrer und unleugbarer Sätze, darthun, daß A nicht A sey, wenn A ein Unding, welches es auch sey, bedeuten soll.

Es sey hier A das cirkelförmige Dreyeck; so haben wir folgende Sätze:

1) Das cirkelförmige Drey ist ein Dreyeck. Denn was gar kein Dreyeck wäre, könnte auch kein cirkelförmiges seyn. Wir haben also: A ist ein Dreyeck.

2) Das cirkelförmige Dreyeck ist ein Cirkel. Denn was cirkelförmig ist, ist ein Cirkel. Ein cirkelförmiges Dreyeck ist cirkelförmig. Also u. s. w. Also: A ist ein Cirkel. Nimmt man zu diesen Sätzen noch die von Jedermann zugegebenen Sätze: „Kein Cirkel ist ein Triangel," und „Kein Triangel ist ein Cirkel:" so sind folgende Sätze offenbar:

3) Das cirkelförmige Dreyeck ist kein Dreyeck (wegen No. 2.).

4) Das cirkelförmige Dreyeck ist kein Cirkel, (wegen No. 1.).

5) Das cirkelförmige Dreyeck ist kein cirkelförmiges Dreyeck. Denn nach No. 3. ist das cirkelförmige Dreyeck gar kein Dreyeck, und daher auch kein cirkelförmiges Dreyeck; Oder A ist nicht A. D. h. der Satz der Identität müßte falsch seyn, wenn wir von einem Undinge etwas prädiciren könnten. Was wir nach Denkgesetzen richtig von A folgern, kann daher nur dann von ihm gelten, wenn in dem Begriffe von ihm kein Widerspruch liegt; und dieses ist natürlich. Denn diese Denkgesetze fordern selbst, daß der Be-

griff eines Objekts von Widerspruch frey sey. (Non enti nulla sunt praedicata.)

Diese Spitzfindigkeiten liegen zwar weit aus meinem Wege, wenn sie gleich auf den in sich widersprechenden Begriff des Nothrechts ein besonderes Licht werfen. Und doch hoffe ich, wird Jeder, dem die Logik nicht ganz fremde ist, es mir verzeihen, wenn ich sie ein wenig weiter verfolge. Meinen Rechtfertigungsgrund wird man am Ende dieses kleinen Aufsatzes finden.

Man hat nämlich die Frage aufgeworfen: Wenn aus einem Satze sein Gegentheil, oder der ihm kontradiktorisch entgegengesetzte Satz, folgt; ist alsdann jener Satz, oder ist dieser, sein Gegentheil, wahr? Wenn anders die Frage *) richtig gefaßt war,

---

*) Meines Wissens ist diese Frage zuerst von Tacquet in Anregung gebracht. Am Ende seiner Geometrie (Elementa Geometriae planae ac solidae u. s. w. Amstelod. 1683.) findet sich „Appendix, qua demonstratur ex falso posse directe deduci verum," und auf Veranlassung einer frühern, unter seinem Vorsitz vertheidigten Dissertation, in welcher die Thesis vorkam: „ex falsis posse verum directe elici novis exemplis Geometricis confirmamus." Denn dieser Anhang war einer andern Schrift entgegengesetzt, in welcher jene Behauptung bestritten wurde: „Danielis Lipstorpii Specimina philosophiae Cartesianae. Lugd. Bat. 1653. Appendix. Num falsis directe verum possit elici." Ein, seinem Gegenstande nach, logischer Streit, mögte eben so merkwürdig seyn, als ein geometrischer, weil die Logik wenigstens das mit der Geometrie gemein hat, daß sie alle ihre Behauptungen, die nicht für sich evident sind, beweisen kann. Der

und nicht etwa, wenn auch nur stillschweigend, etwas Falsches voraussetzte; hat man sie ganz richtig dahin beantwortet, daß der richtig gefolgerte Satz wahr, und eben deßhalb der Satz, aus dem man ihn gefolgert, falsch seyn müsse.

Von zwey kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen nämlich, so schloß man, muß der eine falsch und der andere wahr seyn. Sollte nun derjenige wahr seyn, aus welchem der andere folgt, so müßte auch dieser andere wahr seyn, da aus einem wahren Satze nichts Falsches folgen kann. Demnach müßten zwey

gegenwärtige Streit ist noch um so merkwürdiger, da ein helldenkender Geometer auf seine Behauptung wohl nicht durch logische Grübeleyen, sondern dadurch geführt wurde, daß er bey den Geometern solche Beweise fand, und niemand einen Fehler in den Beweisen, auf welche Tacquet als Beyspiele sich beruft, hat nachweisen oder zeigen können, daß die von ihm angeführten Beyspiele nicht für seine Behauptung beweisend seyn. Wenigstens muß ich so urtheilen, wenn ich von Wolf, der sich über diesen Satz, in seiner Ontologie (§. 98) und seiner größern Logik (§§. 558. u. 59.) sehr weitläuftig ausläßt, und in der Logik in seiner Theorie von den indirecten Beweisen darüber irre wird; und noch mehr, wenn ich von dem schliessen darf, was Lambert (Organon Dianoiol. §§. 381. f.) darüber sagt. Daß nach Beyden ein berühmter Mathematiker, Kästner (Mathem. Anfangsgr. 1. Th. 2. Abth. S. 507. u. f.), bey Veranlassung der Regel Falsi, hier nichts für die Logik Befriedigenderes sagt, wundert mich um so weniger, da seinem lebhaften Geiste logische Subtilitäten wenig zuzusagen schienen.

zwey kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze beyde wahr seyn können. Daher muß der erste Satz falsch, der zweyte aber eben deßhalb wahr seyn, weil sonst zwey kondradiktorisch entgegengesetzte Sätze beyde falsch seyn könnten.

Allein, wenn wir diese, allerdings konsequente, Argumentation gelten lassen; so kommen wir gleich in eine Verlegenheit, aus welcher der Ausweg nicht so leicht ist. Es könnte nämlich seyn, daß nicht allein der eine von zwey widersprechenden Sätzen α aus dem andern nα folgte, sondern auch, daß dabey umgekehrt aus diesem, aus nα, wiederum jener, oder α, folgte. Alsdann müßten doch, nach dem eben Gesagten, so wohl α, als nα falsch seyn. Denn α würde falsch seyn, weil aus ihm nα folgte; nα hingegen würde falsch seyn, weil aus ihm α folgte. Ob der erwähnte Fall möglich sey, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung ich mich vor der Hand an einen auch unter den Logikern berühmten Fall in den Pandekten (lex 88 de lege Falcidia oder Libr. XXXV. Tit. II. L. 88.) halten will. Ich führe ihn absichtlich mit Facciolati's *) Zusätzen an, weil in diesen der Leser, der mit dem Falcidischen Gesetze, von dem in der Stelle die Rede ist, nicht bekannt ist, von ihm die zu meinem Zwecke hinlängliche Kenntniß erhält. Qui quadringenta habebat, trecenta legavit: deinde Fundum tibi dignum centum aureis sub hac conditione legavit, si legi

*) Jacobi Facciolati Acroases dialecticae. Ven. 1750. p. 37.

Falcidiae in testamento suo locus non erit. Quaeritur quid juris. Dixi ἐκ των ἀπορων hanc quaestionem esse, qui tractatus apud Dialecticos τȣ ψευδομενȣ dicitur. Etenim quid constituerimus verum esse, falsum reperietur. Namque si legatum tibi datum valere dicamus, legi Falcidiae locus erit, ideoque conditione deficiente non debebitur. Rursus, si, quia conditio deficiat, legatum valiturum non sit, legi Falcidiae locus non erit, ideoque legatum debebitur. „Tulerat enim, setzt F. hinzu, legem P. Falcidius, ut heres praeter modum legatis oneratus ea minueret, sibique partem quartam haereditatis acciperet. Hinc Sophisticae technae: quarum vitium cognoscebat quidem Africanus (aus dessen Quaestionibus die Stelle in die Pandekten aufgenommen ist); sed quemadmodum praestigiatorum ludibria cognoscuntur quibus nos falli certo scimus, at quomodo fallamnr, explicare non possumus. Itaque omissa verborum controversia: Cum voluntatem, inquit, testatoris eam fuisse appareat, ut propter tuum legatum, ceterorum legata minui nollet, magis est ut statuere debeamus, tui legati conditionem defecisse. Unstreitig ist des Africanus Entscheidung in effectu, wie man es nennt, richtig; nicht aber richtig in ihrem Grunde. Der letzte Legatar hatte allerdings kein Recht auf das, was ihm vermacht

war. Nicht aber aus dem, von Africanus angegebenen, Grunde, weil die Bedingung, unter welcher es ihm zufallen sollte, weggefallen wäre; sondern vielmehr, weil die Verfügung des Testators unter der Bedingung, mit der sie behaftet war, mit den vorhergehenden Verfügungen, die doch stehen bleiben sollten, nicht vereinbar war, und er doch nur aus dieser Verfügung ein Recht darauf hätte haben können. Sollte nämlich die letzte Verfügung, wohlbemerkt mit der Bedingung, unter der sie gemacht war, gelten; so folgte aus jedem der zwey möglichen Fälle sein Gegentheil. Jeder von beyden warf sich selbst um; und, da kein dritter Fall möglich war, war auch das Ganze umgeworfen. Sollte dem Legatar, nach der Verfügung des Testators, dasjenige, was ihm bedingter Weise vermacht war, zukommen; so fand das Falcidische Gesetz seine Anwendung. Daraus folgte dann, daß es ihm nicht zukomme. Kam es ihm hingegen nicht zu; so fand das Falcidische Gesetz hier keine Anwendung, da dem Erben doch der vierte Theil der Erbschaft blieb. Demnach wäre das Vermachte ihm zugefallen, weil die Bedingung, unter welcher er es haben sollte, eingetreten wäre.

Man sieht aus dem Bisherigen leicht, wo der Fall eintreten könne, daß aus jedem von zwey kontradiktorischen Sätzen der andere folgt, und keiner daher statt findet; da nämlich, wo aus einer Voraussetzung an sich der eine oder der andere Satz folgen muß, diese Voraussetzung aber mit andern ver-

bunden wird, die mit ihr in Wiederspruche sind. Aus der letztern Verfügung des Testators muß, wenn wir sie an sich nehmen, eins von beyden folgen: entweder, daß dem Legator das Legat zufalle; oder, daß es ihm nicht zufalle. Für sich allein genommen, liegt in dieser Verfügung kein Widerspruch. Dieser aber tritt dann ein, wenn sie mit den vorhergehenden Verfügungen, durch welche schon drey Viertheile der Verlassenschaft legirt waren, bestehen soll. Denn eine Verlassenschaft, von der schon drey Viertel vermacht sind, und so, daß keinem sein Legat verkürzt werden soll, läßt keinem neuen Legate Raum, wenn dem Erben der vierte Theil der Erbschaft unverkürzt bleiben soll. Das letzte Vermächtniß ist also nicht mit dem ersten zu vereinigen. Daß der Legatar das Legat nicht erhalte, ist keineswegs an sich mit den Verfügungen des Testators in Widerspruch; sondern der Widerspruch tritt erst alsdann ein, wenn wir es als die Folge des letzten Vermächtnisses betrachten.

Verbindet man mit einer Voraussetzung eine andere, die ihr widerspricht, so geben diese immer den Begriff von einem Undinge, von einer Sache oder einem Falle, der nicht eigentlich denkbar ist, aber uns denkbar scheinen mag, weil uns der Widerspruch in ihm entgeht; und da wird man immer aus der einen Voraussetzung, mit Hinzuziehung von Prämissen, die sich auf die andere gründen, eine Konkulsion ableiten können, die ihr Gegentheil ist. Nur da, wo nicht jeder von zwey widersprechenden

Sätzen (A ist B, und A ist nicht B), sondern nur der eine derselben auf den andern führt, wird einer dieser Sätze, der letztere nämlich durch den erstern, wenn dieser gleich falsch ist, bewiesen werden können. Dieses wird nur dann der Fall seyn, wenn die Voraussetzung, mit welcher der erste Satz verbunden wird, an und für sich möglich ist, so, daß der Widerspruch erst aus der Verbindung des ersten Satzes mit ihr entspringt.

Hieraus erhellet, daß die Behauptung, ein Satz sey wahr, wenn aus ihm sein Gegentheil gefolgert werden kann, nur unter der eben angegebenen Einschränkung richtig sey. Tacquet hatte also Recht, zu behaupten, daß aus einem falschen Satze ein wahrer richtig bewiesen werden könne; und seine Behauptung würde vielleicht weniger bestritten seyn, wenn er sie genauer bestimmt, und diesen Fall genauer von dem vorhergehenden, wo jeder von zwey kontradiktorischen Sätzen durch den andern gefolgert werden kann, unterschieden hätte.

Daß aus einer Voraussetzung, die an sich möglich ist, das Gegentheil einer andern, an sich gleichfalls möglichen, mit jener ersten aber unvereinbaren Voraussetzung folge, ist leicht dargethan, wenn es anders eines Beweises bedarf. Denn, wenn man annimmt, jene erste Voraussetzung finde Statt; so wird eben deßhalb die zweyte mit ihr unvereinbare Voraussetzung nicht Statt finden. Deßhalb aber wird nothwendiger Weise die dritte, d. i. das Gegentheil der zweyten, Statt finden, wenn die

erste Statt hat, d. h. sie muß aus ihr folgen. Mit der Voraussetzung, ein gegebener Triangel sey gleichseitig, ist die Voraussetzung im Widerspruche, daß nicht jeder seiner Winkel jedem andern gleich sey: also muß ihr Gegentheil Statt finden, oder aus der ersten Voraussetzung folgen.

Eben so klar ist es, daß aus einer in sich selbst widersprechenden Voraussetzung Folgen gezogen werden können, deren eine mit der andern in Widerspruche ist. Nur die Bedingungen anzugeben, unter welchen ein Satz dadurch bewiesen werden kann, daß man ihn aus seinem Gegentheile ableitet, mögte schwerer; und eben so schwer mögte es seyn, die Bedingungen anzugeben, unter welchen der Widerspruch, der in einer Voraussetzung liegt, dadurch dargethan werden kann, daß man, wenn man jene Voraussetzung annimmt, aus einem Satze sein Gegentheil, und aus diesem wiederum jenen Satz folgern kann. An dem gegenwärtigen Orte würde diese Untersuchung zu weit führen. Die Möglichkeit des einen und andern Beweises erhellet aus den oben angeführten Beyspielen: aus der oben angeführten Stelle der Pandekten, und dem Nothrechte. Denn denken wir uns dieses als ein Recht; so folgt gerade das Gegentheil dieser Behauptung, oder, daß das sogenannte Nothrecht kein Recht sey. Aus diesem Satze hingegen, oder daraus, daß das sogenannte Nothrecht kein Recht sey, folgt keinesweges der entgegengesetzte Satz, daß das sogenannte Nothrecht ein Recht sey. Bey der Stelle des

Africanus war die Folge des einen widersprechenden Satzes aus dem andern gegenseitig. Darum war der Fall, den seine Frage betraf, in sich widersprechend. Das Nothrecht hingegen ist nur, als ein Recht gedacht, übrigens aber nicht ein Unding. Einen Fehler in der Form der einen oder andern Argumentation wird niemand nachzuweisen im Stande seyn; eben so wenig, als man in dem, auch von Tacquet angeführten Euklidischen Beweise (Euklid IX. 12.) hat einen Schlußfehler nachweisen können, so viel er auch berühmten Logikern, unter andern Wolf *), zu schaffen gemacht hat.

---

*) Wolf, der unter andern den oben (S. 160.) mitgetheilten Beweis, daß ein Satz falsch, und sein Gegentheil wahr sey, wenn dieses aus ihm folgt, (Log. §. 558.) führt, sagt in seiner Ontologie (§. 98.): „Si in demonstratione apagogica ex propositione alia falsa directe colligitur ejus contradictoria vera; non ex impossibili, sed ex possibili colligitur possibile." Ich führe Wolf's Worte mit Fleiß buchstäblich an, weil man glauben könnte, daß ich ihm etwas unterschiebe, was er nicht gemeint hat. Hätte er gesagt, daß in dem angegebenen Falle das Mögliche nicht in etwas Unmöglichem seinen Grund habe; so hätte er etwas unstreitig wahres gesagt. In einem gewissen Sinne, über welchen ich mich weiter unten erklären werde, hätte er auch sagen können: nur aus wahren Sätzen könne Wahrheit richtig erschlossen werden. In diesem Sinne war aber Wolfs Behauptung nicht gemeint, wie sich gleichfalls unten ergeben wird. Seine Behauptung ist vielmehr, daß bey diesen Beweisen nicht aus einer unmöglichen Voraussetzung, die wir als eine unmögliche in den Schlüssen selbst betrachten, gefolgert werde. Dieses sieht man aus der Art, wie

Aus dem Bisherigen erhellet leicht, daß der logische Lehrsatz, dessen oben (S. 156) erwähnt ist, daß

---

er seine angeführte Behauptung darzuthun sucht. Denn sein Beweis derselben ist im Wesentlichen folgender: „Ein allgemeiner Satz ist entweder falsch, weil er nur zu allgemein, und nicht mit der gehörigen Einschränkung, als wahr ausgesagt wird, oder er ist durchaus falsch. Wenn das erste ist; so ist der Satz nur in einigen Fällen falsch, und indem man ihn ohne alle Einschränkung in dem vorgegebenen Falle nimmt, setzt man nichts Unmögliches voraus. (?) Man schließt also aus etwas Möglichem ein Mögliches. Ist die angenommene Voraussetzung unmöglich, d. h. ist ein allgemeiner Satz, nicht blos deßhalb falsch, weil er nur in einzelnen Fällen gilt, so folgert man, ohne daran zu denken, aus anderweitigen Voraussetzungen sein Gegentheil." (Dann gehörte aber doch dieser Fall nicht hierher.) Diesen zweyten Theil des Beweises deutet Wolf, ganz wider seine Gewohnheit, mehr an, als er ihn ausdrücklich darstellt, und bezieht sich auf §. 559. seiner Logik, wo er ein Beyspiel aus dem Euklid (Element. IX. 12.), das schon Tacquet gebraucht hatte, anführt. Der Satz, wie wir Neuern ihn ausdrücken würden, ist: „Wenn eine Primzahl, p. in dem letzten Gliede f. einer von 1 anfangenden geometrischen Progression

$$1, a, b, c, d, e, f,$$

aufgeht, so geht sie auch in dem zweyten Gliede der Progression a auf." Der Beweis, den Euklides davon giebt, ist folgender: „Geht die Primzahl p nicht in a, aber in f auf, so muß sie, da $f = ae$ ist, (wenn e das vorletzte Glied ist) auch in e aufgehen. So läßt sich zeigen, daß p in d, und zuletzt, daß sie in a aufgehen müsse." Daraus, daß p nicht in a aufgeht, folgt also sein Gegentheil, daß p in a aufgehe. „Quam ob rem, bemerkt Wolf (Ontol. §. 98. not.

nämlich aus keinem Satze sein Gegentheil gefolgert werden kann, nur unter der Voraussetzung, die

---

p. 75.), quod numerus assumtus, qui metitur ultimum, non vero metiri supponitur secundum, metiatur secundum, non exinde infertur, quod eum non metiatur, sed quod tacite applicetur Theorema verum de numero assumto, quod adhuc locum habet, etiamsi perperam supponatur, quod non metiatur secundum." Dieses Theorem, dessen Wolf schon vorher erwähnte, und worauf sich das „Quam ob rem" in der angezogenen Stelle bezieht, ist der Satz, daß p, als Primzahl, nur deßhalb in dem letzten, oder überhaupt irgend einem auf das zweyte folgenden Gliede aufgehen könne, weil es in jenem aufgeht. — Allein wie kann derjenige, der Euklid's Beweis versteht, und von jenem Satze nichts weiß, ihn stillschweigend voraussetzen? Der Satz, den Euklid hier beweiset, könnte freylich unmöglich wahr seyn, wenn jenes Theorem nicht wahr wäre; und wenn jenes Theorem nicht wahr wäre, könnte umstreitig der Euklidische Satz nicht demonstrirt werden. Nicht aber deßhalb wäre der Beweis, von dem hier die Rede ist, unmöglich, weil der Beweis aus diesem Theoreme geführt würde; sondern weil ein falscher Satz keines Beweises fähig ist, und der von Euklid bewiesene Satz nicht wahr seyn könnte, wenn nicht auch der Satz wahr wäre, den wir, nach Wolf's Meinung, wenn wir Euklid's Beweis lesen, dabey stillschweigend in Gedanken haben sollen. Die Sache verhält sich bey jenem Beweise vielmehr so: Der Begriff einer solchen Primzahl p, die in dem letzten Gliede einer Progression, wie sie oben beschreiben ist, aufgeht, aber in dem zweyten Gliede derselben nicht aufginge, enthält einen Widerspruch. Diesen Widerspruch setzt aber der Beweis keineswegs als schon bekannt voraus, sondern entdeckt ihn uns vielmehr erst dadurch, daß aus der Anahme, p gehe in

dabey stillschweigend angenommen wurde, wahr sey, daß nämlich jener Satz unter gewissen Bedin=

---

a nicht auf, mit Hinzuziehung lauter ausgemacht wahrer Sätze, ihr Gegentheil, oder: gehe in a auf, folgt.

Der ganze Wirrwar in Wolf's Raisonnement rührt unstreitig daher, daß er kurz zuvor einen sonst wahren Satz, der aber in der Allgemeinheit, wovon er von Wolf behauptet wird, seine Wahrheit verliert, zu allgemein aufgestellt hatte. Denn §. 95. heißt es: „Si possibile est, quod ex altero colligitur, hoc ipsum quoque possibile est", nachdem er vorher und ganz richtig behauptet hatte: „Ex possibili non nisi possibile colligitur." Denn beyde Sätze heißen bey Wolf, der die Lehre von dem Möglichen und Unmöglichen auf die Lehre von den bejahenden Urtheilen stützt, nichts anders als: Wenn aus einem Satze etwas Wahres folgt, so ist der Satz wahr; und: Wenn ein Satz wahr ist; so ist auch das wahr, was aus ihm folgt. Der erste von beyden Sätzen ist aber keineswegs allgemein richtig. Denn nicht jeder Satz, aus dem irgend etwas Wahres folgt, oder in richtiger Form geschlossen werden kann, ist wahr; sondern nur ein solcher, aus dem nichts Falsches gefolgert werden kann; wie dieses sich mit logischer Schärfe darthun läßt. Eine genaue Unterscheidung zwischen folgen, folgern und schliessen, hätte vielleicht jener falschen Behauptung vorgebaut.

Dieser Bemerkung könnte ich mich überheben, wenn ich vorhin nicht gesagt hätte, „Wolf würde etwas unstreitig Wahres gesagt haben, wenn er behauptet hätte, das Mögliche könne nicht in etwas Unmöglichem, d. i. das Wahre nicht in etwas Falschem, gegründet seyn", und nicht glaubte, Wolf habe nur dieses sagen wollen, sich aber nicht mit seiner gewöhnlichen Bestimmtheit ausgedrückt. Denn aus demjenigen, worin etwas seinen Grund hat, muß es allerdings fol=

gungen wahr sey, und nicht mit Voraussetzungen, die mit ihm unvereinbar obgleich sie an sich möglich sind, verbunden werde.

---

gen. Allein umgekehrt läßt sich nicht behaupten, daß etwas in einem andern seinem Grund habe, weil es aus ihm folgt. Denn, wenn wir sagen, etwas folge aus einer Voraussetzung, so behaupten wir nichts weiter, als, daß es, wenn diese Voraussetzung wahr seyn sollte, eben deßhalb wahr seyn müsse, und also in ihr seinem Grund haben würde, ohne darüber zu entscheiden, ob jene Voraussetzung, ob das, was daraus folgt, wahr sey, und ob sein Grund in jener Voraussetzung oder in etwas Anderm liege. Daß etwas Wahres nicht in etwas Falschem seinen Grund haben könne, auch wenn es aus ihm folgt, erhellet also daher, weil sonst das Falsche, aus welchem es folgen sollte, nicht falsch seyn könnte, sondern wahr seyn müßte. Daß aus einem falschen Urtheile ein wahres folgen kann, weiß Jeder wenigstens daraus, daß in einem Bedingungs-Urtheile der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr, und dabey auch das Bedingungs-Urtheil wahr seyn könne, weil sein, für sich wahrer, Nachsatz aus dem Vordersatze folgt.

Hiermit scheint nun eine, schon oben aufgestellte, Behauptung in Widerspruche zu seyn. Denn dort sagte ich, man könne richtig behaupten, daß nur aus Wahrheit richtig etwas wahres erschlossen werden könne. Denn hiergegen könnte man, wie es scheint, den apagogischen Beweis als eine Instanz anführen, der von dem Gegentheile des zu beweisenden Satzes, also von einem falschen Satze, ausgeht. Allein dieses gilt nur, wenn wir den apagogischen Beweis so abgekürzt nehmen, als man ihn gewöhnlich, und richtig, vorträgt, weil, wenn der Beweis übrigens richtig, d. h. der Satz, von dem der Beweis ausgeht, wirklich das Gegentheil des zu beweisenden Satzes ist, und die Konklusion, die aus

Wichtiger, als die Erörterung dieser Frage, ist die Folge, auf welche des Africanus Frage führt, daß

---

diesem geschlossen wird, richtig aus ihm folgt, die fehlende Ergänzung sich von selbst versteht. Denn mit dieser Ergänzung wäre der Beweis des Satzes A: „Ein Satz ist wahr, wenn sein Gegentheil zu einer falschen Folge führt. Dieses ist bey jenem Satze A der Fall. Also u. s. w." Daß aus dem Gegentheil des Satzes A eine Ungereimtheit folge, thut der abgekürzte apagogische Beweis durch Folgerungen dar, die nur in so fern Schlüsse genannt werden können, als man zu ihrem Behufe das Gegentheil des zu beweisenden Satzes einstweilen als wahr betrachtet. Von dem direkten Beweise ist es unmittelbar von selbst klar, daß er nur aus wahren Sätzen schließt. Nehmen wir einen Beweis, wie der vorhin betrachtete Euklidische ist, in welchem eine Behauptung dadurch dargethan wird, daß man sie aus ihrem Gegentheil folgert; so wird wiederum nur aus Wahrheit Wahrheit erschlossen, wenn der Beweis vollständig, und nicht abgekürzt, vorgetragen wird. Denn vollständig vorgetragen, wäre der Beweis: „Der Satz A ist wahr, wenn er aus seinem Gegentheile, mit Hinzuziehung lauter an sich möglicher und vereinbarer Voraussetzungen folgt. Dieses ist bey dem Satze A der Fall, wie sich ergiebt, wenn man sein Gegentheil mit den und den an sich möglichen und vereinbaren Voraussetzungen verbindet, und ihn dann in richtiger Form folgert." Trägt man diesen Beweis mit der eben so erlaubten, und aus eben dem Grunde, als bey dem apagogischen Beweise, erlaubten, Abkürzung vor, daß man die Ergänzung desselben, als aus der Logik bekannt, voraussetzt; so wird hier aus einem falschen Satze sein Gegentheil richtig, nicht allein gefolgert, sondern auch erschlossen. Denn *schliessen* und *folgern* ist nicht geradehin einerley. Wer folgert, denkt sich das, was er folgert, als

nämlich logische Spitzfindigkeiten, wie man Erörterungen schwerer logischer Folgen, um sich ihrer zu über=

---

aus seinen angenommenen Voraussetzungen folgend; gesetzt auch, daß er es selbst als falsch annimmt, wie dieses auch der Fall ist, wenn wir eine falsche Behauptung, durch die Folgerung einer Ungereimtheit aus ihr, widerlegen. Er wird nur dann schliessen, wenn er es, weil er es aus den den gegebenen Voraussetzungen gefolgert hat, als wahr annimmt. Mit der eben bemerkten Abkürzung vorgetragen, kann der Beweis einer Behauptung, der dadurch geführt wird, daß man sie aus ihrem Gegentheile folgert, weder direkt, noch indirekt genannt werden; wenn man nicht jeden Beweis eines Satzes aus der Falschheit seines Gegentheils, darthut, indirekt, sondern nur denjenigen so nennen will, der die Unmöglichkeit des Gegentheils des zu beweisenden Satzes durch die Falschheit der Folgen, die daraus fliessen, darthut. Indirekt kann, unter der angenommenen Voraussetzung, ein solcher Beweis nicht genannt werden, weil er, wenn er gleich durch Folgerungen aus einer falschen Voraussetzung, deren Gegentheil dargethan werden soll, geführt wird, doch direkt oder geradezu nichts Falsches, sondern die Wahrheit des zu beweisenden Satzes folgert. Direkt kann der Beweis aber auch nicht genannt werden, weil seine Folgerungen nicht aus lauter wahren Voraussetzungen gezogen werden. — Die Rede ist hier, wie nicht zu vergessen ist, von dem Beweise in seiner verkürzten Form. Denn nur bey dieser kann, wie aus dem Obigen erhellet, von einem Unterschiede zwischen dem direkten und indirekten Beweise die Rede seyn, wenn jener zunächst aus Wahrheit, dieser hingegen aus etwas Falschem schliessen soll. —

Wolf zählt die bisher betrachtete Art der Beweise zu den indirekten, und nennt sie (Log. §. 559.) singularem quandam speciem demonstrationis per indirectum seu apagogicae,

heben, nur zu gern nennt, für die Praxis, d. h. die unmittelbare Anwendung auf Geschäfte des Lebens, nicht so unbedeutend sind, als man gemeinhin glaubt, oder wenigstens vorgiebt. Denn so widersprechend in sich die vom Africanus angeführte Verfügung ist, so möglich ist es, daß ein Mensch, weil er den Widerspruch in seinen Verfügungen übersieht, sie macht; und man, solche Verfügungen richtig zu beurtheilen, doch in ihnen den Widerspruch nachweisen muß. Bey Verträgen, in welchen Arglist und Betrügerey von beyden Theilen oft Verwirrungen veranlaßt, sind solche Widersprüche noch eher möglich. Der Rechtsstreit des Sophisten Protagoras mit seinem Schüler Euathlus, den Gellius (Libr. V. Cap. 10.) erzählt, ist in dieser Hinsicht berühmt. Den Unterricht, den der Schüler genossen, hatte er zur Hälfte mit einer großen Summe Geldes vorausbezahlt; die andere Hälfte zu zahlen, war er, nach der Uebereinkunft mit seinem Lehrer, nur dann erst zu entrichten verbunden, wenn er in einer Sache, die er vor Gerich-

---

nachdem er (ebend. §. 550.) den apagogischen oder indirekten Beweis als einen solchen erklärt hatte, qua (demonstratione), posito contrario ejus, quod probari debet, tamquam vero, oolligitur, quod propositioni verae, vel notioni subjecti contiadicit. Hier sind aber eigentlich zwey Begriffe, nicht blos ein einziger definirt, was aus dem disjungirenden vel erhellet; und hierdurch soll wahrscheinlich die Definition auf die bisher betrachtete Beweisart ausgedehnt werden, da der Begriff des Subjekts ein in sich widersprechender seyn könnte.

te als Sachwalter führen würde, obgesiegt hätte. Euathlus befaßt sich indeß nicht mit der Führung von Rechtssachen, und seines Lehrers Protagoras Unterweisungen waren immer nur Hälfte bezahlt. Protagores tritt endlich gegen ihn als Kläger auf, um zu seiner Bezahlung zu gelangen. „Gewinnst du die Sache nach dem Erkenntniß des Richters, sagt der Lehrer, so bist du mir aus unserm Vertrage Zahlung zu leisten verbunden; verlierst du nach dem richterlichen Erkenntnisse, so bist du mir deßhalb Zahlung zu leisten verbunden." Der Schüler kehrt die Argumentation um. „Verurtheilt mich der Richter„ so sagt er, bin ich nach unserm Vertrage nicht zu zahlen verbunden; in dem entgegengesetzten Falle befreyet mich das richterliche Erkenntniß." — Hier lag, wie man leicht sieht, die Schwierigkeit darin, daß der Vertrag, der hier von beyden Partheyen zur Anwendung gebracht wurde, zu allgemein, d. h. ohne eine nöthige Einschränkung, gefaßt war. Ohne in die Verlegenheit zu kommen, worin Gellius (a. a. O.) die Richter gerathen läßt, hätten sie, ohne einer Parthey zu nähe zu treten, den Lehrer mit seiner gegenwärtigen Klage abweisen, ihm aber sein Recht aus jenem Vertrage für jeden andern Prozeß, in dem sein Schüler als Sachwalter zuerst siegen würde, vorbehalten können. „Habt ihr, konnten sie als Entscheidungsgrund anführen, als ehrliche Leute, unter welchen Keiner den Andern betrügen will, euren Vertrag, und habt ihr ihn zu einem gewissen Zweck ein-

Bayerische Staatsbibliothek München

gehen wollen; so kann er nicht auf diesen Handel gezogen werden, wohl aber auf jeden andern, in dem Euathlus zu erst siegen wird. Bis dahin magst du, Protagoras, dich beruhigen; und du, Euathlus, mußt, so bald du als Sachwalter, die erste Sache gewonnen, deinem Lehrer gerecht werden.

Wäre es jetzt vielleicht dein Wille, nie als Sachwalter aufzutreten; so würdest du eben deshalb deinem Lehrer Zahlung zu leisten verbunden seyn, da er dir, wie du selbst weißt, nur unter der entgegengesetzten Voraussetzung, den Rest seiner Forderung gestundet hat.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoffbauer, Johann Christoph,

Das allgemeine oder Natur-Recht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhä
ngigkeit und Unabhängigkeit von einander

Halle 1816

Ph.pr. 652
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040881-7